

INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST DIN BUCUREȘTI  
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ,  
UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI



# JURNAL TEOLOGIC

Vol 11, Nr 2, 2012



EDITURA UNIVERSITARĂ

**Redactor Șef / Editor**

Dr Sorin SABOU (Conferențiar, Baptist Theological Institute of Bucharest; Liberty University)

**Consiliul editorial/Editorial Counsel**

Dr Daniel MARIȘ (Rector, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Otniel BUNACIU (Dean, School of Baptist Theology, University of Bucharest)

Dr Ben-Oni ARDELEAN (ProRector, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Sorin BĂDRĂGAN (Dean, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Octavian BABAN (Chair Department, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Corneliu BOINGEANU (Chair Department, School of Baptist Theology, University of Bucharest)

Dr Vasile TALPOȘ (Professor, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Samuieș BĂLC (Lecturer, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Daniel GHERMAN (Lecturer, Baptist Theological Institute of Bucharest)

**Consiliul consultativ/Advisory Board**

Dr Radu GHEORGHITĂ (Associate Professor, Midwestern Baptist Theological Seminary)

Dr Paul KISSLING (Vice President, Dallas Christian College)

Dr Bruce LITTLE (Professor, Southeastern Baptist Theological Seminary)

Dr Eugen MATEI (Director, Center for Advanced Theological Studies, Fuller Theological Seminary)

Dr Mihaela MIROIU (Professor, National School of Political and Administrative Studies)

Dr Parush PARUSHEV (Dean, International Baptist Theological Seminary)

Dr Ian RANDALL (Fellow, Royal Academy of Historians)

Dr Tiberius RAȚĂ (Chair Department, Grace College & Theological Seminary)

Dr Adonis VIDU (Associate Professor, Gordon Conwell Theological Seminary)

**Adresa redacției**

Str. Berzei, nr. 29, București, sect.1, 010251, România, tel. 021-3159108, editor@jurnalteologic.ro, www.jurnalteologic.ro

**Editura Universitară**

Bd. Nicolae Bălcescu nr. 27-33, Sector 1, București, 010045, Tel. 021-315.32.47, www.editurauniversitară.ro

**Jurnal teologic** / coord.: Sorin Sabou - București: Editura Universitară, 2012

**ISSN 1 844 - 7252**

1. Sabou, Sorin (coord.)
2. Mariș, Daniel (coord.)

# Cuprins

<b>Daniel MARIȘ</b> , The Triune God and the Dynamic of Forgiveness in the Body of Christ .....	5
<b>Sorin SABOU</b> , The Law, the Flesh, and the Spirit - Romans 8:1-13 .....	33
<b>Ben-Oni ARDELEAN</b> , Etica postmodernă <i>vs.</i> morala creștină: impact asupra spiritualității creștine .....	47
<b>Octavian BABAN</b> , Pavel și Duhul Sfânt: metafore și paralelisme fundamentale .....	63
<b>Mattheus VANDERENDE</b> , The Significance of the Mighty Acts of God in the Psalter for Liturgy and Spirituality .....	81
<b>Emil BARTOȘ</b> , Câteva lecții din spiritualismul Reformei radicale .....	126
<b>Daniel GHERMAN</b> , Contribuții baptiste la drepturile omului - expresie și a statutului de „ceilalți” în istorie .....	163
<b>Teodor-Ioan COLDA</b> , Condiționări vetero-testamentare în interpretarea unor teme literar-teologice din Evanghelia după Ioan (I) .....	177
Book Review .....	201



# **The triune God and the dynamic of forgiveness in the body of Christ**

Conf. Dr. Daniel MARIŞ

Rector, Baptist Theological Institute of Bucharest

rector@itb.ro

## **Abstract**

How much do we learn about God and about forgiveness when we are dealing with betrayal, infidelity and sin in the Body of Christ? This article argues that the forgiveness that God offers when confession derives from real self-knowledge is properly regarded as healing. And that healing is the restoration of balance in that sense that it will enable the minister to receive forgiveness and to begin a new phase of his spiritual journey, teaching the people about real forgiveness and sharing with them the painful journey of forgiveness.

**Keywords:** God, forgiveness, Church, ministry

## **Introduction**

Most people would agree that the issue of forgiveness is a very difficult one. As Bishop B. F. Westcott expressed it “nothing

superficially seems simpler than forgiveness, whereas nothing if we look deeply is more mysterious or more difficult.”<sup>1</sup>

It is a mysterious experience because as Mary Ann Coate puts it: “Forgiveness has its origin in the religious dimension”.

No doubt for someone who does not share a religious framework for life, the experience of forgiveness does not have the religious dimension<sup>2</sup> and in consequence he may regard the experience superficially. Other people think that such an experience is exclusively the business of the Church and church ministers. As someone said in a radio program: “The job of the Church is to make people feel guilty”. As far as I am concerned I think such a statement is rather a simplistic one and reveals the confusion about this subject. Nevertheless, to use one of the interesting observations of Mary Ann Coate, forgiveness has “ordinary human currency in our time”.<sup>3</sup>

Certainly we can find in the media almost weekly topics dealing with the experience of forgiveness. Titles like: “How can I forgive my husband’s infidelity”<sup>4</sup> would be representative of, such

---

1. Quoted in J. Stott, *The Cross of Christ* (IVP Books, 2006)., 110.

2. M.A. Coate, *Sin, Guilt and Forgiveness* (London: SPCK, 1989)., xii.

3. Ibid., xiii.

4. How can I forgive my husband infidelity, (*Daily Mail*, Thursday January 30, 1997, 7).

ordinary human experience. Under this title, three different letters were published to stress the difficulty of forgiveness even in such common experiences. Each person described in dramatic words the experience through which they had gone. For example, one wrote that she was devastated after her husband admitted that for a year he had been having an affair . They described the emotions they went through like: anger, hurt, disbelief. The conclusion of one letter was that the offended person was “bound to go through a grieving process which lasted at least a year.”

“...My husband wants me to forgive and forget and because I love him so I want to. However, I feel tormented by his deceit...”<sup>5</sup>

These examples make us ask questions like: Why is it so difficult to forgive? What is really involved in the very common act of forgiveness? Where is the source for our forgiveness? Is it possible to “extrapolate from our human experience of forgiveness some understanding of the forgiveness of God?”<sup>6</sup>

How easy would it be for a minister who has deceived his wife, to receive forgiveness from his Church? How does forgiveness work in this case?

---

5. How can I forgive my husband infidelity, (*Daily Mail*, Thursday January 30, 1997, 7).

6. Ibid., xiii.

This essay is an attempt to explore the dynamic of forgiveness in our human relationships and how a Christian understanding of the image of God could help us in giving and receiving forgiveness. There is also a deeper pastoral dimension.

There are many examples of pastors who were themselves in difficult life situations when they have failed and were in desperate need of forgiveness. Who will offer absolution for them, as an assurance of God's forgiveness?

Unfortunately the history of such experiences tells us that forgiveness in these circumstances is particularly difficult. The failure of a pastor has tremendous consequences not just for his family but also for the church, the larger family of Christians. For this reason I agree with James Emerson who says that we as pastors have to help our churches to discover the reality of the dynamic of forgiveness. Otherwise the church will be irrelevant for the crisis of this age.<sup>7</sup>

The same challenge comes from David Atkinson who writes: "The task of the Christian community is to enable us to learn how to forgive and accept forgiveness".<sup>8</sup> To help us explore

---

7. J.G. Emerson, *Dynamics of Forgiveness* (Westminster Press, 1964), 26.

8. D.J. Atkinson, *Pastoral Ethics: A Guide to the Key Issues of Daily Living* (Lynx Communications, 1994), 27.



the nature of forgiveness in the body of Christ I propose to consider first : the nature of forgiveness.

## **1. The nature of forgiveness**

### **What does forgiveness mean in our personal experience?**

James Emerson in his approach to the human experience of forgiveness says that things like language, terms and meanings change, but human experience is the same.<sup>9</sup> Engaging with the same question, Mary Ann Coate points out that “forgiveness at human level seems to be born of personal need; a need to feel better inside, to become free of inner forces which threaten to poison us”.<sup>10</sup> The problem with her assumption, as she herself writes, is that not all human beings appear to have this need or sometimes “it takes a long time for it to surface”.<sup>11</sup>

Therefore we have to accept the case that we cannot be forgiven if the person does not want to forgive us. Nonetheless, we should accept that there is still the possibility for us to forgive someone else, even if that person does not acknowledge it. But, in this situation, there are strong arguments to affirm that the process

---

9. Emerson, *Dynamics of Forgiveness.*, 27

10. Coate, *Sin, Guilt and Forgiveness.*, 75.

11. *Ibid.*, 75.

of forgiveness is incomplete. Since the aim of forgiveness is reconciliation there has to be a specific act of forgiveness from both sides. As Mary Ann Coate put it : “both parties must feel the need for forgiveness and want it”.<sup>12</sup>

It is worth noting at this point a metaphor borrowed by Paul Fiddes from Mackintosh which develops the whole doctrine of Atonement in a modern way of thinking. Dr. Fiddes uses the metaphor of “the journey of forgiveness” to illustrate the cross as a creative act in the image of atonement. He affirms that:

“this act is a past event with power to change human attitudes to God and to each other in the present; this creativity is at the very heart of forgiveness, as can be seen if we reflect upon what it involves in human relationships”.<sup>13</sup>

This metaphor offers a new perspective on the human experience of forgiveness. Certainly in this new picture forgiveness appears to be not just a simple state or feeling but a complex process. Through this process the forgiver is enabled to enter by “passionate imagination and self projection into the other’s conflict, to hold by intercession his faltering hand, to weep with his sorrow, actual-

---

12. Ibid., 75.

13. P.S. Fiddes, *Past Event and Present Salvation: The Christian Idea of Atonement* (Westminster John Knox Press, 1989), 172, 173.

ly to think about himself still at the other's side in the misery and loneliness of guilt".<sup>14</sup>

As we noticed before, reconciliation is impossible unless both parties risk themselves in the "voyage of anguish".<sup>15</sup> Once engaged in this movement each part becomes vulnerable and exposes itself to change. The offender has to take the "voyage of sorrow and repentance towards the person he has hurt".<sup>16</sup> On the other hand the forgiver himself also needs to embark on a "voyage of empathy". In this case the voyage is perhaps more difficult. This could be "an experience of the sacrificial pain of vicarious suffering"<sup>17</sup> for the forgiver.

None the less, as Mackintosh, quoting Denney, has written: "there is no such experience in the relations of human beings as a real forgiveness which is painless, cheap or easy. There is always passion of penitence on the one side and the more profound passion of love on the other..."<sup>18</sup>

Life experience reveals to us that when human relations are broken between partners in families or between friends, the one

---

14. H.R. Mackintosh, *Christian Experience of Forgiveness* (Kessinger Pub, 2003)., 188.

15. Ibid., 188.

16. Fiddes, *Past Event and Present Salvation: The Christian Idea of Atonement.*, 172.

17. Mackintosh, *Christian Experience of Forgiveness.*, 188.

18. Ibid., 187.

who is suffering the most is often the forgiver. He or she must live with the injury and the shame throughout the years. However, as we all know very well, human beings are imperfect therefore even the forgiver needs to be forgiven. The one who takes the initiative of reconciliation has to be prepared to pay the cost because there are a lot of “blockages” in restoring a broken relationship.

I agree with Mackintosh when he says that in every great act of forgiveness a great agony is enshrined.<sup>19</sup>

Certainly the power of forgiveness is to be found in the agony of suffering. In other respects forgiveness is not merely a requirement for the individual with regard to himself, but also a requirement for the individual in relation to others. It follows that forgiveness is necessary both for the forgiver and for the offender, since that is the only way that true reconciliation take place.

Explaining the dynamic of the journey of forgiveness, Paul Fiddes points out two important phases in this movement. He identifies the first stage as an active stage for both parties ,the forgiver as well as the offender. At this stage the journey has a sense of adventure because both parties are engaged in what he calls “a voyage of discovery”. He suggests the complexity of this stage by the fact that the forgiver has to go to the “point of identification

---

19. Ibid., 216.

with the feelings of the offender".<sup>20</sup> The scene here reveals the dynamic entry by passionate imagination and self projection of the forgiver into the offender's internal conflict. On the other hand the offender must himself engage in a movement of discovery. I would like to suggest that this represents the encounter of the offender with a live memory. Indeed confronting the past through memory is inevitable at this stage. As most people dealing with forgiveness agree, such confrontation can be the first step towards forgiveness. Nevertheless, they will also agree that confrontation is not possible too soon. As an example we could think here about abused people. The offender in this case can be described as a torturer and the forgiver as the victim. In such cases, only the survivor can tell if he or she is prepared for this confrontation. As far as the abuser is concerned he has to face his actions and to take responsibility for them. He cannot expect "easy" forgiveness.

However, in such cases forgiveness is often seen as an essential part of the *healing process*. Hillary Cashman points out this idea: "Forgiveness is often seen as a part of the healing process: healing of the abused person, in that it is supposed to help to free him from the past; and of the abuser, since it is supposed to help him to repent and change his ways."<sup>21</sup> At this stage there is an im-

---

20. Paul S. Fiddes, *The Doctrine of God in Pastoral Theology* (MTh. in Applied Theology course, Michaelmas term, 1996, lecture 5).

21. H. Cashman, *Christianity and Child Sexual Abuse* (London: SPCK, 1993), 79.

portant role for the memory . We can sympathize with some feminist theologians when they stress the importance of memory in reconciliation, thinking specially of the victim role of women in society throughout history. The memory of suffering and oppression of all people, makes some people say that forgiveness must be rooted in such reality.

This common view of human forgiveness encapsulated in the universal expression “forgive and forget”, reveals a superficial understanding of forgiveness. To adopt the position of someone who pretends that forgiveness means forgetting could be dangerous to our psychological and spiritual health. Helmuth Thielicke, a German pastor who endured suffering under the Nazi regime has said: “One should never mention the words forgive and forget in the same breath. No, we will remember but in forgiving we no longer use the memory against others”.<sup>22</sup> There are no dead memories to hide them. We have to deal with them in this “voyage of discovery”.

Another way of escaping memories is pretending that the offence did not really matter. In this circumstance, the person tries to push away the offence and hope for an inner peace and resignation.<sup>23</sup>

---

22. R.J. Foster, *Prayer: Finding the Heart's True Home* (HarperOne, 1992)., 198.

23. Coate, *Sin, Guilt and Forgiveness.*, 80.

Instead of forgiveness the person finds isolation. Mary Ann Coate used an example of isolation to stress the necessity to face the strong and active feelings within us. She uses the example of the gay man, member in a Christian Church.

“For him there is only the way of withdrawal and isolation. In part this is because of the fear of being ostracised should he be found out. In part too, it is perhaps he can not face his strong and active feelings, they remain repressed ,pushed down out of sight and out of consciousness he can only feel shame, fear, and loneliness.”

As Paul Fiddes writes, we have to come to that point in our experience of forgiveness, where we can recognise that our good and bad feelings co-exist, in order to take responsibility for the damage we do to others through our feelings. “We begin to have a concern for the other and an ability to see the situation from the other’s point of view...” At this point we reach that level of maturity which helps us to see the power of love is greater than the power of the offence.

In the second stage of forgiveness the forgiver experiences “the journey of endurance”. At this stage the forgiver makes himself vulnerable because he is open to the hostility of the offender. When the forgiver takes the voyage of endurance opening to the hostility of the offender, identifying himself with the feelings of the offender, offering forgiveness, the law of retribution is broken. As someone put it :

“We are able to forgive in such a way because of the

supreme act of forgiveness at Golgotha, which once for all broke the back of the cycle of retaliation.”<sup>24</sup>

Through the costly process of forgiveness the offender is released by the forgiver and is free to receive God’s Grace whereby the offence no longer separates. We now come to the second important question in this essay. How can engagement with God create human forgiveness?

## **2. The Triune God, the source of forgiveness**

In order to begin to answer this question, I suggest we review some of the approaches what have been made. First Mackintosh, who appears to be very sure that “forgiveness has its ground and spring in God not in man”.<sup>25</sup> Secondly Paul Fiddes, suggests that: “the experience of forgiveness in human relationships helps to interpret God’s great offer of forgiveness to human beings, creating a new situation universally”.

I think these two affirmations, help us to understand the relation between human forgiveness and divine forgiveness. The importance of Mackintosh’s statement is the stress on the truth that God, the originator of all things, is the source of human forgiveness.

---

24. Foster, *Prayer: Finding the Heart’s True Home.*, 199.

25. Mackintosh, *Christian Experience of Forgiveness.*, 336.



The value of Dr Fiddes' affirmation is in the "extrapolation" of human experience of forgiveness to God's experience of forgiveness, which helps us to have a better understanding of the triune God who engages Himself in forgiving human beings. I would like to develop these two ideas further but we should note that some have reservations about such a process.

John Stott, is rather suspicious about such a possibility. He says:

"The fact is that the analogy between our forgiveness and God's is far from being exact... For us to argue: we forgive each other unconditionally, let God do the same to us betrays not sophistication but shallowness, since it overlooks the elementary fact that we are not God."<sup>26</sup>

I think Stott could be suspected of a kind of superficiality here. His argument seems to be very simplistic. He says furthermore that we are private individuals and other people's misdemeanours are personal injuries. So he argues:

"God is not a private individual, however, nor is sin just a personal injury. On the contrary, God is himself the maker of the laws we break and sin is rebellion against Him."<sup>27</sup>

The problem is that God appears in this picture, as well as in the whole classical theology as an isolated being and insensitive

---

26. Stott, *The Cross of Christ.*, 88.

27. *Ibid.*, 88.

to our sufferings. Therefore forgiveness, as Stott describes it, is not a journey of empathy with our sufferings but rather a legal pardon, in which the justice of God is somehow satisfied in the death of Christ. That makes him understand forgiveness as “constituted by the inevitable collision between divine perfection and human rebellion, between God as He is and us as we are.”

Consequently Stott is concerned to answer the traditional dilemma: How can God express his holy love in forgiving sinners without compromising his holiness, and his holiness in judging sinners without frustrating his love?<sup>28</sup> The answer given by him is the cross of Christ, where divine mercy and justice “were equally expressed and eternally reconciled. God’s holy love was satisfied.”

I suppose that for all Christians the cross is God’s universal answer to our human problems. But the explanation given by the classical view of atonement does not satisfy all Christians. Mackintosh, for example, points out very well the confusion in the legal understanding of forgiveness.<sup>29</sup> He suggests that the old misconception of forgiveness divided the nature of God against itself, by deriving forgiveness from love and the punitive consequences of sin from righteousness.<sup>30</sup> His strong argument in sustaining this

---

28. Ibid., 88.

29. Mackintosh, *Christian Experience of Forgiveness.*, 23.

30. Ibid., 25.

idea is based upon the essence of love. He says: "Love that is worthy to be called love confronts the evil thing with an inevitable and intrinsic purity". Moreover, as we encounter or practice it in our human affairs, forgiveness is an active process in the mind and temper of the forgiver by means of which he abolished a moral hindrance to fellowship with the wrong doer, and re-established the freedom and happiness of friendship.<sup>31</sup> If forgiveness is to God the "profoundest of problems" as Stott expressed it, then forgiveness has to be "emphatically more than ignoring a trespass" as Mackintosh argues.

In his paper to the B.C.C., Dr. Fiddes makes an important remark regarding the role of the cross in the salvation of God. He asks if the cross is a particular saving act of God, or simply the window upon a continual journey of love. He suggests in his answer that if we think of forgiveness as a healing journey into the experience of an offender, then it becomes clear that God has always been entering into human experience of death and alienation; He could not have done it for the first time at the cross.<sup>32</sup>

---

31. Ibid., 28.

32. Paul S. Fiddes, *The Atonement and Trinity* (The Forgotten Trinity - a selection of papers presented to the BCC study commission on Trinitarian doctrine today, BCC/CCBI, London, 1991, 118).

This picture of God is very different from that of a Monarch who can be satisfied in some way and then is willing to offer legal pardon.

As we have seen already, forgiveness is more than legal pardon. Thorough the process of forgiveness the offender is won back into the circle of relationship. John V. Taylor, exploring the way in which God manifested his forgiveness throughout the history of the Old Testament, finds that there is always a place in Yahveh's thought for a "perhaps".

"The forgiveness of God is never in question; all that is uncertain is the human repentance, the return, which will open the door to that forgiveness and let reconciliation take effect."<sup>33</sup>

In contrast with the traditional view of atonement, the modern view makes possible the extrapolation from human forgiveness to the divine experience of forgiveness. As Carr has said:

"Traditional doctrines of atonement are a source of deep dissatisfaction to almost all sensitive Christians. Their transactional character, whether expressed in terms of propitiation, substitution, or payment of a debt, make them an easy target of criticism. Yet the cross of Christ remains a powerful source of the experience of forgiveness and renewal."<sup>34</sup>

---

33. J.V. Taylor, *The Christlike God* (London: SCM Press, 2004), 164.

34. A.W. Carr, *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase Hai Archai Kai Hai Exousiai* (Soc (Cambridge University Press, 1982), 114.

As we noticed above, one of the suggestions regarding the cross of Christ was to see it as a “window” which opens to us the inside of God’s being. If Paul Fiddes is right when he affirms that God has always been “voyaging” into his world, to share in human life, and I am sympathetic to this idea, then the cross is the event through which God is taking the longest journey into our human experience. It is in the cross, he says, where we can see clearly the “twofold journey of discovery and the endurance made by the triune God”.<sup>35</sup>

Another helpful suggestion by Dr. Fiddes, is the idea that the cross could be understood as an “event” in God’s relational life.<sup>36</sup> This idea points out that God as the source of forgiveness has to be understood as the triune God, relating to our human experience of forgiveness. In this case, the cross is understood : “as making visible the triune relationships within God, disclosing a pain of separation and forsakenness to which God continually opens himself within his very being for the sake of the world”.<sup>37</sup>

---

35. Paul S. Fiddes, *The Doctrine of God in Pastoral Theology*.

36. Paul S. Fiddes, *The Atonement and Trinity*, 107.

37. *Ibid.*, 107.

Therefore we who are estranged can take our place by faith, within the divine fellowship, because, as Fiddes says, God is making room for us at the great cost of love.<sup>38</sup>

And there is something else to consider here. It is Jesus, God the Son, who is enabled through the Holy Spirit, to take the journey of forgiveness which “originated” in the heart of God the Father. The journey of forgiveness has the power “that flows from participation”.<sup>39</sup>

Certainly, throughout Christian history, Jesus’ death on the cross was at the centre of the divine forgiveness. Jesus identified himself with those who were offenders of God and far from any possibility of reconciliation. He placed himself beside those who were guilty. As Mackintosh put it:

“If we picture Jesus face to face with one of his penitents who encountered Him, we may ask ourselves what it was in Him that conveyed to them the sense and reality of pardon. What created their assurance? Manifestly not the simple fact that He admitted them to his presence, or that He looked at them as a spectator to their misery. Rather it was that in the spirit He went down, to where they were in their bitter, grief-stricken distance from God; and thus joining them inwardly He took hold up their hand, that He

---

38. Ibid., 107.

39. Paul S. Fiddes, *The Doctrine of God in Pastoral Theology*.

might raise them up."<sup>40</sup>

At this point human engagement with God creates forgiveness.

### **3. Divine forgiveness, a model for human forgiveness**

Paul Tournier, in one of his books where he speaks about guilt and grace, noticed that:

"there are people who make distinction between God's love and his forgiveness, as though He always loved us and without any conditions, but he had laid down certain conditions for forgiveness"<sup>41</sup>

He argues the opposite by affirming that a God who does not forgive, can no longer be regarded as a God who loves unconditionally.<sup>42</sup> In the same way Mackintosh also raises a key question: "Does true love wait on repentance, and especially love like that of God in Christ?"<sup>43</sup>

Certainly nowhere in the New Testament could we find that before loving an offender we should wait and see whether he is penitent. As we mentioned earlier, Jesus Christ welcomed sinn-

---

40. Mackintosh, *Christian Experience of Forgiveness.*, 213.

41. P. Tournier and A.W. Heathcote, *Guilt and Grace: A Psychological Study* (Harper & Row, 1983), 192.

42. *Ibid.*, 192.

43. Mackintosh, *Christian Experience of Forgiveness.*, 237.

ers in his company and demonstrated that he does not change them in order to love them, but he loves them and change was a result of his creative love. This will lead us inevitably to think of the divine act of forgiveness as a creative act in it's character. Consequently this means that such an act will produce a new situation. At this point we are challenged to think what kind of change it will be and how this change will affect our relationship with Him.

Modern theologians have revolutionised the whole concept of the creative love of God. If God suffers then He also changes. But this change in God seems to demonstrate that only a suffering God can be powerful. By his argument Paul Fiddes is challenging us "to abandon worldly ideas of power -the power to make other people do what we want... Divine power, he says, is the ability to transform hearts, to recreate human society-and that power comes through taking the journey of forgiveness, the way of humble identification."<sup>44</sup> If this is the image of the All-powerful God perhaps we will understand more easily what kind of forgiveness comes from an All-powerful God?

Forgiveness in this case comes from a God whose Love is more powerful than our offence. "In Christ's sufferings the Father's mercy is held forth in an act which persuades men to be

---

44. Paul S. Fiddes, *The Doctrine of God in Pastoral Theology*.



done with sin.”<sup>45</sup> As a result this kind of forgiveness is a gift. Therefore God in his All-powerful love is offering this gift to all human beings with real passion.

Finally I would like to concentrate at the last major question: Can we talk about the dynamic of forgiveness only in the Christian Church?

I begin to answer this question by quoting an important affirmation about the importance of the mediation of forgiveness:

“When we speak the words you are forgiven, go in peace, we are making incarnate in our own flesh and blood the forgiving offer of God. We are daring to act for God. It is as if God knows that people need to hear the word of acceptance spoken in an audible voice as well as silently in their hearts; they need acceptance embodied in a person whom they can grasp with their senses.”<sup>46</sup>

Because most of these affirmations of forgiveness are spoken in the church we can agree with James Emerson who says that the contextual nature of the church is that of forgiveness. Pastoral care is mediation of that forgiveness which makes it possible to receive the word and to repent.<sup>47</sup> Therefore we can reflect further upon :

---

45. Ibid., 119.

46. Paul S. Fiddes, *The Doctrine of God in Pastoral Theology*.

47. Emerson, *Dynamics of Forgiveness*., 23.

### **The church as the context of realised forgiveness.**

I first came across the expression: “realised forgiveness” when I read Emerson’s book about forgiveness. His purpose in this book is to show the essential place of forgiveness in theological thought, as well as to show the importance of forgiveness in making the church relevant.

He defines “realised” forgiveness as the awareness of forgiveness to such a degree that a person is free from the guilt he feels. In the Christian context the main characteristic of realised forgiveness is “the freedom to be a new creature and to be creative.”<sup>48</sup>

When he analyses the biblical texts about forgiveness he notices that the significance of the Hebrew word for forgiveness is “the removal of the effect of the past upon the present.”<sup>49</sup>

Hence forgiveness is spoken as the “Divine restoration of the offender into favour”; However his conclusion is that Christ is needed because in no other way is a sufficient mediation of the context of forgiveness made. He is needed specially because the cross as an instrument of God allows man to see that context. It is worth noting also the two dimensions of forgiveness he is

---

48. Ibid., 23.

49. Ibid., 82.

speaking about. The “contextual” dimension of forgiveness is the church, and the “instrumental” dimension of forgiveness is penance.

If we agree with Emerson when he says that forgiveness is a context in which we live, then this context is mediated by a person or a group. The context gives freedom to someone to see himself as he is, it gives him freedom for honest introspection. On the other hand, the instrumentation pole of forgiveness is important too, because it does two things: through confession of sins, the instrument expresses things as they are. But secondly it expresses things as they have become. In other words in the context freedom is there but not expressed. Instrumentation allows their freedom to be expressed. When private penance took the place of public penance, the penitent was freed from the humiliation of public rebuke.<sup>50</sup>

To return to one of the examples at the beginning of this paper, we may now ask: *how does the church deal with the problem of total pastoral breakdown ?* In the light of this theological discussion we want to address this issue.

There are cases when the congregation no longer has confidence in the pastor’s ministry and from the church point of view the situation is irredeemable. But using Dr. Fiddes’ words, we

---

50. Ibid., 140.

could address this question: "How does the church incarnate the forgiveness of God in flesh and blood to these people and to assure them they are forgiven."<sup>51</sup>

Remembering that forgiveness aims at reconciliation which requires the offender to be restored into relationship, should a church accept its pastor back in ministry if he has confessed his sin in sorrow and repentance? Learning from some experiences from the past, the reality is that it is difficult to see a pastor back in ministry in the same church in which he failed. However there are some exceptions. In those cases perhaps each member of the church did participate creatively in the process of restoring the life of the minister.

The image of the Triune God working in the world, through persuasion not coercion, is helpful for each member of the body of Christ to share the journey of forgiveness together with God in the life of the minister who needs forgiveness.

Where the whole church is ready to forgive him, the minister is freed to act as a honest broker in the relationship seeking reconciliation. However we have to agree with the point made by Penny Jamieson :

"It is not uncommon for people facing up the reality that their priest has sinned grievously to move very

---

51. Paul S. Fiddes, *The Doctrine of God in Pastoral Theology*.

rapidly into forgiveness mode, and then be ready to continue as if nothing happened. But the sin has happened, a very great deal of suffering has been inflicted and it cannot be eradicated by cheap grace.”<sup>52</sup>

Forgiveness becomes denial and therefore as she noticed the silent victim of such strategy is the pastor's own conscience. I agree with her observation that what could have been an opportunity for personal growth leads instead to a further decay of conscience which can make further abusive relationship. But, as she points out this kind of forgiveness also further victimises the women concerned. Such an experience makes her lose her faith community, because she no longer feels safe there. But finally such actions deepen the damage done to the Christian community, for the abuse of a particular woman becomes an abuse of the whole community when it ties them into patterns of deceit and secrecy.<sup>53</sup>

But there is something else to add. This kind of forgiveness also diminish our understanding of what God can do for us. As Penny Jamieson express it “Divine forgiveness can reach deeper into the soul of the abuser, for nothing can be concealed from the gaze of divine love.”<sup>54</sup>

---

52. P. Jamieson, *Living At the Edge: Sacrament and Solidarity in Leadership* (London: Mowbray, 1998)., 119.

53. *Ibid.*, 119.

54. *Ibid.*, 119.

But, to use Jamieson's words again: "God can forgive the enormity of our sin we do not need to trivialise or resort to reductionism."<sup>55</sup>

What the church and the pastor has to learn from such experience is that the sin can be faced in all its gravity, and it can be forgiven, without denial at the depth of truth. As someone put it: "Real love is never based on protecting people from their own truths, because if we do that we hold them in their own deaths instead of enabling real growth towards spiritual maturity."<sup>56</sup>

But the question in the end is: How much has the minister himself learned about God and about forgiveness from such an experience? First of all that the forgiveness that God offers when confession derives from real self-knowledge is properly regarded as healing. Secondly that healing is the restoration of balance in that sense that it will enable him to receive forgiveness and to begin a new phase of his spiritual journey, teaching the people about real forgiveness and sharing with them the painful journey of forgiveness.

---

55. Ibid., 119.

56. Ibid., 119.

## BIBLIOGRAPHY

- Atkinson, D.J. *Pastoral Ethics: A Guide to the Key Issues of Daily Living*. Lynx Communications, 1994.
- Carr, A.W. *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase Hai Archai Kai Hai Exousiai* (Soc. Cambridge University Press, 1982.
- Cashman, H. *Christianity and Child Sexual Abuse*. London: SPCK, 1993.
- Coate, M.A. *Sin, Guilt and Forgiveness*. London: SPCK, 1989.
- Emerson, J.G. *Dynamics of Forgiveness*. Westminster Press, 1964.
- Fiddes, P.S. *Past Event and Present Salvation: The Christian Idea of Atonement*. Westminster John Knox Press, 1989.
- Fiddes S. Paul, *The Doctrine of God in Pastoral Theology*\_( Oxford: Mth. In Applied Theology course, Michaelmas term, lecture 5, 1996).
- Fiddes S. Paul, *The Atonement and Trinity* (The forgotten Trinity- a selection of papers presented to the BCC study commission on Trinitarian doctrine today, BCC/CCBI, London, 1991).
- Foster, R.J. *Prayer: Finding the Heart's True Home*. HarperOne, 1992.

MARIŞ, Daniel / *Jurnal teologic* Vol 11, Nr 2 (2012): 5-32.

Jamieson, P. *Living At the Edge: Sacrament and Solidarity in Leadership*. London: Mowbray, 1998.

Mackintosh, H.R. *Christian Experience of Forgiveness*. Kessinger Pub, 2003.

Stott, J. *The Cross of Christ*. IVP Books, 2006.

Taylor, J.V. *The Christlike God*. London: SCM Press, 2004.

Tournier, P., and A.W. Heathcote. *Guilt and Grace: A Psychological Study*. Harper & Row, 1983.



# **The Law, the Flesh and the Spirit - Romans 8:1-13**

Conf. Dr. Sorin SABOU

Baptist Theological Institute of Bucharest

Liberty University

sorinsabou@itb.ro

## **Abstract**

The dominion of the Spirit in the new realm of salvation is an vital element for having part in the eschatological life. The dominion of sin and death with its results in a mindset determined by the flesh is broken by the power of the Spirit of life which gives the covenant blessings to those who have a mindset determined by the Spirit.

**Keywords:** Law, flesh, Spirit, salvation, Paul

The argument in the whole section moves from the rhetorical question in 6:1 toward the answer in 8:12-13.<sup>1</sup> The things realized by the Christ event, described in the 5:12-21, counterbalanced the effects of Adam's act and was much more than that. This last

---

1. Neil Elliot, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue With Judaism* (Sheffield: JSOT, 1990), 237.

paragraph shows the last elements in that 'how much more' argument from 5:12-21. The dominion of sin and death with its results in a mindset determined by the flesh is broken by the power of the Spirit of life which gives the covenant blessings to those who have a mindset determined by the Spirit. In other words the dominion of the Spirit in the new realm of salvation is an vital element for having part in the eschatological life.

8:1 Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· 'Now, therefore, there is no condemnation for those who are in the Christ Jesus.' Incorporation in Christ has the result of eliminating the condemnation. This condemnation has to be understood as a verdict of situation described in 7:7-25. Because of the determination of the Adamic 'I', in the life of Jews under law had resulted the unwilling sin<sup>2</sup> from which has this result: condemnation. This liberation from condemnation is true also for his Gentile-Christian audience from 6:1-8:13.<sup>3</sup> In this verse Paul recall one important aspect realised by God in his action of salvation: δικαιοσύνη θεοῦ. This 'now'<sup>4</sup> indicates the reality of the new epoch in which is true

---

2. N.T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1991), 224.

3. Elliot, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue With Judaism.*, 249.

4. Also in 3:21, 5:6.

the affirmations which follow. The way in which is eliminated this condemnation will be explained in v.2.

8:2 ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν ἑ σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου, 'for the law of the Spirit of life in Christ Jesus has set you free from the law of sin and death'. This verse is the ground (γὰρ) of the 'dogmatic sentence'<sup>5</sup> from 8:1. This liberation is realised through a 'law'. The background for understanding of this very debated<sup>6</sup> affirmation is 3:21 where the action of God for establishing a righteous relation with man is realised *χωρὶς νόμου*. In 8:2 not the law helped<sup>7</sup> or determined<sup>8</sup> by the Spirit has a role in the transferring into the reality of the new epoch, but the power of the Spirit in and through Christ<sup>9</sup>. This power of the Spirit brings life to those who were liberated from the power of sin and death. In this way Paul gives an important dimension concerning the change in lordship at the transfer from the old epoch into the new. The role of the Spirit was affirmed in 1:4 and, as was said in 6:4,

---

5. E. Käsemann, *Commentary on Romans* (London: SCM, 1980), 214.

6. See for this Douglas Moo, *Romans 1-8* (Chicago: Moody, 1991), 504-508; J.D.G. Dunn, *Romans* (Waco: Word, 1988), 416-418.

7. Wright, *Climax*, 209.

8. Peter Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 119.

9. Romans 3:24.

the life in the new realm of salvation has as its pattern the resurrection of Christ in which the Spirit had a preeminent role.

8:3 τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, 'for what the law could not do in that it was weak through the flesh, God did sending his Son in the likeness of sinful flesh and as a sin offering and condemned sin in the flesh'. In this verse we have a contrast between what the 'law was not able to do' and what 'God did'. The accent is not, in the first, on the liberated law by God,<sup>10</sup> but on the action of God (an aspect of δικαιοσύνη θεοῦ) of sending his Son, sending defined in terms created by the role of the human flesh in the history of salvation. Showing the inability of the law, Paul wants to identify another ally of sin, namely, the flesh. In a sense this is a positive affirmation concerning the law which stands in positive perspective concerning the law that was argued in 7:7-25. The weakening of the law was explained in 7:7-11<sup>11</sup>. The sin and the flesh realised this. The law was not able to accomplish what the God did accomplished<sup>12</sup>. The law was not able to give life, even if this was its in-

---

10. contra Wright, *Climax.*, 209.

11. Stuhlmacher, *Romans.*, 119.

12. Moo, *Romans 1-8.*, 509.

tended purpose (7:10). This is so because it was not able to break the power of sin.

The reference of the sending of the Son is made with the view of realising what the law was not able to do. In this perspective are showed aspects of the incarnation and of the work of the Son. His coming into the world is described as a full participation in the human condition. This participation is defined with the help of expression ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. This affirmation has to be understood in the line of Adamic Christology of chp. 5. He is the Son of God<sup>13</sup> send into the world to assume the fallenness of men and through this participation he exposed<sup>14</sup> to the power of sin. In the case of Jesus the power of sin 'did not had its usual final'<sup>15</sup>. With the help of ὁμοίωμα Paul showed the limit<sup>16</sup> of the participation into the sinful flesh. His subjection under sin did not result into the guilt. In this way Paul shows the fact that the incarnation through its inherent nature had the necessary elements for realising its redemptive purpose affirmed here. Death of Christ is seen here in the light of the context of 7:13-20 where Paul present a

---

13. Dunn, *Romans.*, 421.

14. Moo, *Romans 1-8.*, 512.

15. Dunn, *Romans.*, 421.

16. Käsemann, *Romans.*, 217.

person who delights in God's law, yet fails to keep it.<sup>17</sup> This is unwilling sin. The Old Testament remedy for this is the sin offering (περι ἁμαρτίας). Through this sin offering God realised the condemnation of sin. This action is a judicial one in which God executed the judgment on sin.<sup>18</sup> On the cross was punished the real culprit which brings the condemnation over the humanity.<sup>19</sup>

8:4 ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, 'in order that the just decree of the law might be fulfilled in us, who walk not according to the flesh, but according to the Spirit'. In this verse is affirmed the purpose of the action of God from the v.3, namely, that the just decree of the law might be fulfilled in us. The phrase 'just decree of the law' has to be understood with the help of the following words: it is a thing which is done in us and for us.<sup>20</sup> In the context of chap.8 this thing is related with the image of the Spirit, a Spirit which brings *life*. This is the purpose of the law to give life (7:10; also Deut. 30:15). With the help of the Spirit, who is life (8:6), is fulfilled in us the 'decree of the law according to which

---

17. Wright, *Climax.*, 224.

18. Moo, *Romans 1-8.*, 513.

19. Wright, *Climax.*, 213.

20. Moo, *Romans 1-8.*, 515.

one who does these things shall live'.<sup>21</sup> This thing is related to God's action through which someone is brought in a righteous relation with him (διὰ δικαιοσύνη, 8:10). Those who were rescued from the realm of the flesh live in the realm of the Spirit. Their life is a Spirit determined life.

8:5 οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος, 'for those who are according to the flesh have their minds set on the things of the flesh and those who are according to the Spirit have their minds set on the things of the Spirit'.<sup>22</sup> With this verse Paul begin an elaboration<sup>23</sup> of v.4. What is the reason for which in those who live according to the Spirit is fulfilled the just decree of the law? And for what reason in those who live according to the flesh is fulfilled the opposite, namely, death? The powers of those two epochs are important when we pursue the answer to these questions. In the realm of the flesh, flesh gives a particular direction of the will, and in the realm of the Spirit, the Spirit gives a particular

---

21. Wright, *Climax.*, 203.

22. Moo, *Romans 1-8.*, 502.

23. Dunn, *Romans.*, 425.

direction<sup>24</sup> of the will.<sup>25</sup> These powers determine a particular way of thinking: one characteristic<sup>26</sup> to the flesh and one to the Spirit.

8:6 τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη; ‘the mindset of the flesh brings death, but the mindset of the Spirit brings life and peace.’ This verse continue<sup>27</sup> the thought of the previous verse with the accent on the results of those two way of thinking. In the old era of salvation we have this situation: men are under a complex set of powers, namely, a way of thinking characteristic of one (flesh) result in a experiencing dominion of the other (death). In a sense the death is a result that shows the true character of one’s life<sup>28</sup>. In the new realm of salvation is experienced the covenant blessings: life and peace. These are not psychological states, but realities of the inaugurated βασιλεία (14:17).<sup>29</sup>

8:7 διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται, ‘this is because the mindset of flesh is enmity against God. It does

---

24. Käsemann, *Romans.*, 219.

25. Moo, *Romans 1-8.*, 519.

26. Ibid., 519.

27. γὰρ continuative; Ibid., 520; RSV, NIV.

28. Dunn, *Romans.*, 426.

29. Käsemann, *Romans.*, 219; Moo, *Romans 1-8.*, 520.



not submit to the law of God, and it also cannot.’ In this verse is explained why the mindset of flesh leads to death. σάρξ here has to be understood in the salvation history background, namely, as a power of old era that is in enmity against God who, when designated his Son as Son of God in power at resurrection, inaugurated new realm of salvation in which the life lived is κατὰ πνεῦμα (1:3-4). There is this enmity because the flesh’s way of thinking cannot submit to the law of God. In the life of can be the desire to obey the law but there is not the power to realise it (7:14-25). Paul speaks about this impossibility not as a physical incapacity but as a condition created by the powers of the old realm of salvation.

8:8 οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται, ‘and those who are in the flesh are not able to please God’. This short affirmation is a summary<sup>30</sup> of what has been said about the existence in the old era as a life ἐν σαρκί. Those who live in the flesh and under dominion of flesh cannot please God.

8:9 Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ., ‘but you are not in the flesh, but in the Spirit, if the Spirit of God dwells in you. If someone does not have the Spirit of Christ that person does not belongs to him’ At this point Paul is addressing to his readers. They belong to the new

---

30. Dunn, *Romans.*, 427.

realm of the Spirit. This belonging to the new era where the Spirit is a dominant power is described as being 'in the Spirit'. This positional<sup>31</sup> state of his readers shows the transfer from the old realm, seen as being 'in the flesh', that has taken place at the conversion-initiation. This new position is described both as being 'in the Spirit' and the Spirit as being 'in' them. In this way is shown dimensions of this position, namely, dominion of Spirit and the life in one realm in which the Spirit rules<sup>32</sup>. The Spirit who realise this transfer is the Spirit of God. His activity is described as 'dwelling'. In this way is marked the lordship of the Spirit in contrast with that of sin (7:17-20).<sup>33</sup> This Spirit is identified with the help of Christ.<sup>34</sup> Belonging to Christ is certified through this Spirit identified with the help of Christ. The Christian is defined with the evidence of the directing of the Spirit.

8:10 εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην., 'but if Christ is in you, though<sup>35</sup> body is subject to death because of sin, the Spirit is life because of righteousness'. Together with the Spirit of Christ,

---

31. Moo, *Romans* 1-8., 522.

32. Ibid., 523.

33. Dunn, *Romans.*, 429.

34. Ibid., 429.

35. Moo, *Romans* 1-8., 502.

in the believer lives and rule the Christ. This presence of Christ in the believers does not mean that the old powers does not have influence upon them. The reality of sin has the result of death<sup>36</sup> even in the life of the believers. This does not mean that the believers are under power of sin but this is a result of the tension 'already and not yet' of salvation. The physical body<sup>37</sup> of the believer is dwelt by Christ and as a consequence of being put in a right relationship with God, Spirit is life. This life is the life of the new realm of salvation. Because of the fact that the Spirit is given as the first fruit of the harvest this life announces the future resurrected life that will bring the transformation of the mortal body.<sup>38</sup>

8:11 εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσῃ καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν., 'and if the Spirit of him who raised Jesus from the dead dwells in you, he who raised Christ from the dead will also give life to your mortal bodies through his Spirit who is dwelling in you'. The possession of the Spirit, identified now as 'the Spirit of him who raised Jesus from the dead' is the starting point of the assurance of the future resurrection life. The perspec-

---

36. For the debate here see Ibid., 524-525; *contra* Stuhlmacher, *Romans.*, 122.

37. For the debate here see Moo, *Romans 1-8.*, 524.

38. Ibid., 525.

tives about the Spirit in this chapter make possible to say those things about his role. The Spirit is the Spirit of life (8:2) and 'is life' (8:10) and also is the Spirit of God (8:9,11). In our verse the Father (6:4) who raised Christ from the dead also will give life (a reference to the resurrection) to our mortal bodies. The believer lives between these two resurrections that of Christ and that of his. From this perspectives the new realm of salvation is a realm between two events which give life. This life is a life which comes from the Father, namely, the the Father gives life using<sup>39</sup> the Spirit who is life. The Spirit is the element who makes that the life which we live in our mortal bodies to be an eternal life lived in the immortal resurrected bodies.

8:12-13 Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμέν, οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν, 13 εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε μέλλετε ἀποθνήσκειν, εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε., 'therefore, brothers, we are debtors, not to the flesh, to live according to the flesh - 13 for if you are living according to the flesh, you will die. But if through the Spirit you are putting to death the deeds of the body, you will live!' We treat these two verse in relation with the 8:1-11 and as a conclusion of the argument begun at 6:1.<sup>40</sup> After that argument has

---

39. For textual problems see Ibid., 531.

40. See i.e. Elliot, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue With Judaism.*, 251.

to be clear that the believer was liberated from the power of the flesh. The flesh does not have any right upon us. These verses are a warning about the real possibility to be under the influence of the flesh. This power of the old era was broken at the conversion-initiation when the power of sin was broken. This was realised by the Spirit. Against this old master has to be resisted. If not, the result is death. The liberation of the believers from the dominion of the flesh does not free him from the 'necessity of mortifying sin'.<sup>41</sup> With the help of the Spirit they are able to put to death the deeds of the body. Here we have a common space of meaning between the σὰρξ and σῶμα. The dominion of sin into the body has death as its result (7:24). The manifestation of the Spirit as life in the believers is conditioned by the mortification of those results of the dominion of sin in the body, namely, sinful actions of the body.

---

41. Moo, *Romans 1-8.*, 528.

## BIBLIOGRAPHY

Dunn, J.D.G. *Romans*. Waco: Word, 1988.

Elliot, Neil. *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue With Judaism*. Sheffield: JSOT, 1990.

Käsemann, E. *Commentary on Romans*. London: SCM, 1980.

Moo, Douglas. *Romans 1-8*. Chicago: Moody, 1991.

Stuhlmacher, Peter. *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Wright, N.T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1991.

# **Etica postmodernă *vs.* morală creștină: impact asupra spiritualității creștine<sup>1</sup>**

## **The Ethics of Postmodernity *vs* Christian Morality: its Impact on Christian Spirituality**

Conf. Dr. Ben-Oni ARDELEAN

Prorector, Baptist Theological Institute of Bucharest

benardelean@itb.ro

### **Abstract**

Our day ethic is somewhere debated, most of the time in attempt to define if there is a common base or there is no one due to the postmodernist influence. A view on ethics that is considered as conservative is the Christian Ethics, mostly due to the absolutes and Universalist views in ethics, views that are considered by most postmodernist as being outdated and inappropriate to impose to society. What are the differences between the Postmodern and Christian view on ethics? Are there any common grounds to build on? Is there an impact on Christian daily life and spirituality? To those questions and others that are not included, I will try to answer through this article in order to clarify this interaction be-

---

1. Text inclus în: Ben-Oni Ardelean, *Evaluarea spiritualității creștine europene în postmodernism*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2011, 156-162.

tween postmodernist view on ethics and Christian view on morals.

**Keywords:** ethics, moral principles, spirituality, postmodernism

Sistemul etic, valorile sau principiile morale se constituie ca elemente esențiale în constructul religios al individului, iar spiritualitatea este direct influențată de modul în care acestea se regăsesc și primesc importanță în identitatea asumată a individului. Moralitatea este, potrivit lui Bauman, mai mult decât „a fi”; înseamnă „a fi mai bun”<sup>2</sup>. Potrivit lui Lewis, acest lucru este imperativ în societate fiindcă „nu poți face pe oameni buni prin lege, și fără oameni buni, nu poți avea o societate bună”.<sup>3</sup> Feuerbach cosidera că raportarea corectă la ceilalți definește identitatea individului.<sup>4</sup> Bauman susține că pluralismul modernității actuale are un efect social dublu, iar acest lucru este cauzat de dezbaterea etică. Dezbaterea generează conștiința proprie și autoevaluarea în procesul de alegere între ceea ce este bine și ceea ce este rău. Această dez-

---

2. Zygmunt Bauman, *Etica postmodernă*, Editura Emarcord, Timișoara 2000, 79-86.

3. Clive Staples Lewis, *Creștinismul redus la esențe*, Societatea Misionară Română, Oradea 1994, 54.

4. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trad. George Eliot, Harper & Raw, New York 1957, 10.



batare aduce în discuții autoritatea morală și valorile promovate de diverse fracțiuni religioase, producând un interes al individului postmodern pentru noi mișcări religioase și cvasireligioase. Pe de cealaltă parte, în sens negativ, pluralismul aduce în dezbatere limitele autonomiei individuale, care relevă că terenul moral comun al societății se micșorează.<sup>5</sup> H.T. Engelhardt definea societatea postmodernă pluralistă formată din străini din punct de vedere moral (*moral strangers*)<sup>6</sup>, având practic un dublu sens, atât o îndepărtare de moralitate a individului, cât și o distanțare față de morala subiectivizată a celorlalți. Papa Benedict al XVI-lea susținea că „relativismul, într-un anumit sens, a devenit adevărata religie a omului modern, problema cea mai mare a epocii noastre”.<sup>7</sup>

O analiză deconstructivă a moralității relevă faptul că postmodernismului îi lipsește un cod etic unificator<sup>8</sup>, iar o suprapunere a codurilor etice existente denotă că demnitatea umană este principiul moral ce se regăsește în toate codurile etice.<sup>9</sup> Demnitatea

---

5. Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London & New York 1992, 201.

6. Vezi: H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 1996.

7. Joseph Ratzinger (Papa Benedict al XVI-lea), *Fede, Verità, Tolleranza*, Siena, Santa Galli 2003, 87.

8. Zygmunt Bauman, *Etica postmodernă*, 37.

9. Daniel Gherman, *Curs Etică*, ITBB, nepublicat, București 2006, 15.

umană dă astfel individului valoare *per se*, iar acest fapt are implicații directe asupra modului în care este privită religiozitatea și credința fiecăruia. Immanuel Kant (1724-1804), supraintitulat „marele restaurator al demnității umane”, consideră că individul este autonom în a alege binele de rău, în a-și alege credința și stabili propriile direcții de acțiune în viață. Imperativul practic kantian arată tocmai valoarea dată autonomiei individuale, respectiv: „acționează astfel încât să tratezi umanitatea, atât în persoana ta, cât și a oricărei alteia, totdeauna și în același timp ca scop și nicio-dată numai ca mijloc”.<sup>10</sup> Principiul considerației egale pentru orice ființă umană<sup>11</sup> este un principiu esențial în politicile sociale ale modernității actuale, influențând semnificativ modul în care spiritualitatea și credința cuiva sunt tratate de către stat sau societate. Dreptul la libertate religioasă include prevederea protectiv-negativă prin care interferența față de credință, *forum internum* a individului, nu este permisă nimănui.<sup>12</sup>

Jean - Claude Barreau susține că *homo autonomus* are capacitatea prometeică de a crea un sistem de morală și valori numite *la*

---

10. Imanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București 1972, 18.

11. Mihaela Miroiu & Gabriela Blebea Nicolae, *etică Profesională*, curs universitar nepublicat, Universitatea București 2001, 20.

12. Ben-Oni Ardelean, *Libertatea religioasă: o abordare normativă*, 100.

*morale des „nouvelles Lumières”*, ce pot asigura supraviețuirea societății contemporane.<sup>13</sup>

Să construim o morală care să conțină suficientă religie pentru ca acțiunile noastre să aibă sens, dar nu prea multă religie. Prea multă religie aduce după sine recăderea în lumea obscură a vremurilor preistorice și sfârșitul mașinăriei moderne.<sup>14</sup>

Hans Kung a avansat proiectul unei etici globale, unificatoare, care apoi să creeze o conștiință morală pentru societatea globală. În modernismul actual, aceasta este mai mult decât o provocare, având în vedere multiplele probleme pe care un astfel de demers le întâmpină.

Normele morale trebuie să se supună principiului universalității, cu alte cuvinte, să fie aplicabile oricui, oricând, oriunde. Ele ar trebui să aibă caracter absolut și obiectiv: să nu depindă de credințe, sentimente, obiceiuri particulare, nici de voința arbitrară a cuiva aflat în poziție de putere normativă. În interiorul unei comunități, principiile și normele așa și par: morala acelei comunități este Morala, binele ei e Binele.<sup>15</sup>

Friedrich Nietzsche considerat inițiatorul filozofic al post-modernismului, susține că individul suveran, *Übermensch*, deține un cod supramoral al propriei conștiințe:

---

13. Jean-Claude Barreau, *Quelle morale pour aujourd'hui*, Plon, Paris 1994, 18.

14. Ibid., 157.

15. Mihaela Miroiu & Gabriela Blebea Nicolae, *Etică Profesională*, curs universitar, Universitatea București, București 2001, 14.

Individul suveran, individul care seamănă doar cu sine însuși, care s-a eliberat de moralitatea moravurilor, individul autonom supramoral [...] se bucura de cunoașterea mândră a extraordinarului privilegiu al responsabilității, conștiința acestei rare libertăți, a acestei puteri asupra propriei persoane și asupra propriului destin, a coborât la el până în adâncurile ființei sale și a devenit instinct, un instinct dominator [...] Nu încapă nicio îndoială: omul acesta suveran îl numește conștiința sa.<sup>16</sup>

Arthur Leff, într-un discurs la Universitatea Duke (1979), evocă dificultatea în care individul se află ca propriu evaluator al consecințelor deciziilor sale, devenind prin acesta un „mic dumnezeu”. Prin nihilismul declarat odată cu proclamarea morții lui Dumnezeu, Lef consideră că se pierde coerența sistemului etic căruia îi lipsește marele evaluator. Așadar, pentru orice judecată de valoare etică, întrebarea postmodernistului este : „Cine spune asta?”.<sup>17</sup> Lef enunță dilema impasului modernismului actual:

Vreau să cred – la fel ca și voi – într-un set absolut, transcendent și immanent de enunțuri despre bine și rău, în reguli ce pot fi descoperite de om și care ne arată, fără ambiguitate și autoritar, cum să trăim corect. Și vreau să mai cred – la fel ca și voi – că suntem absolut liberi, nu numai să decidem singuri ce ar trebui să facem, ci și individual și la nivel de specie, ce ar trebui să fim. Ceea ce vrem noi de fapt este, Dumnezeu să ne

---

16. Friedrich Nietzsche, *Despre genealogia moralei*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1993, 51, 52.

17. Arthur Leff, „Unspeakable Ethics, Unnatural Law”, în *Duke Law Journal*, 1979, 1229-1249.

ajute, să fim în același timp conduși în mod absolut și absolut liberi, adică să descoperim ceea ce este bine și corect și în același timp să creăm aceste valori [...] Dacă evaluarea trebuie să fie mai presus de orice îndoială, atunci evaluatorul și procesele lui de evaluare trebuie să fie la fel de etanșe. Pentru a-și îndeplini rolul, evaluatorul trebuie să fie judecătorul care nu poate fi judecat, legislatorul care nu poate fi stăpânit, emițătorul de premise care nu se bazează pe nicio premisă, creatorul necreat al valorilor.<sup>18</sup>

O incursiune istorico-etică relevă o tranziție de la un sistem etic la altul potrivit cu epocile traversate, respectiv: „(1) etica teistă <<premodernă>> [...] la (2) etica <<modernă>> bazată pe noțiunea de rațiune și experiență umană universală și pe capacitatea omului de a discerne binele obiectiv de rău, la (3) noțiunea, <<postmodernă>> că moralitatea este diversitatea de limbaje folosite pentru a delimita binele de rău”.<sup>19</sup> Reducționismul postmodern al moralității la limbaj denotă, pe lângă subiectivismul individual la care moralitate este supusă, o stare care poate conduce la solipsism și un pluralism moral la nivel de societate. Atunci când individul este lăsat să-și construiască propriul sistem de principii morale și valori personale, putem ajunge să avem tot atâtea centre de valori câți indivizi avem în lume.<sup>20</sup> Constructul spiritual-

---

18. Ibid.

19. James W. Sire, *Universul de lângă noi*, Editura Cartea Creștină, Oradea 2005, 228.

20. Ibid., 120.

ităţii individuale tinde să devină un construct pe valori şi principii morale alese personal.

Admiţând complexitatea omului, cu ezităările, nesiguranţele, frământările şi dilemele sale morale, i se recunoaşte omului dreptul de a avea impulsuri morale, sentimente morale şi conştiinţă morală proprie. Fenomenele morale sunt inerent non-raţionale, adică moralitatea lor nu poate fi privită din punct de vedere al calculului (de profit, câştig etc.), al scopului, al utilităţii. Ele nu prezintă o regularitate, nu sunt repetitive, predictibile, într-un fel care să permită îndrumarea lor prin reguli, adică ea nu funcţionează conform presupunerii că în orice situaţie din viaţă, o alegere poate şi trebuie să fie decretată ca fiind bună şi raţională, în opoziţie cu numeroase altele. De aceea, un cod etic este o iluzie de care lumea postmodernă se poate lipsi şi astfel se ajunge la ceea ce se va numi „demisia eticii”.<sup>21</sup>

Gianni Vattimo, în *Gândirea slabă*<sup>22</sup>, introduce teza gândirii *forte*, a gândirii puternice, cea de tip modernist, rezultată din proiectul iluminist. Gândirea puternică a fost puternic impregnată în cultura occidentală, fiind caracterizată drept cultură critică, impunând un model totalizator şi unificator. Acest tip de gândire a format modelul european din modernitate, printr-o cultură controlată, având reguli stabilite şi norme precise. Gândirea slabă este o gândire inclusivă, o gândire tolerantă, gata să includă valori şi

---

21. Paraschiva Pop, *Regresia moralei*, Editura Cartea Creştină, Oradea 2003, 200.

22. Gianni Vattimo, *Gândirea slabă*, Editura Pontica, Constanţa 1998.

norme diferite, angajată într-un demers de acceptare a fragmentării și pluralismului, cu riscul pierderii factorilor unificatori și normativi. Înțelesul acesteia în gândirea postmodernă este unul pozitiv, expresia unei atitudini integratoare a diversității globale. Comentând „nihilismul european”, Vattimo considera morala ca instrument de protecție a celor dezavantajați, având pentru aceștia o valoare metafizică imuabilă, condamnând deopotrivă pe cei puternici, cei care de fapt salvează societatea de la ratare.<sup>23</sup>

Putem spune, așadar, că în modernitatea actuală există mai degrabă o abordare asupra eticii, subiectivistă și relativizată, decât un cod etic global. Relaționarea interumană se face potrivit cu diverse aranjamente contractualiste (drepturile omului, spre exemplu), care în definitiv sunt fondate tot în urma unor dezbateri etice, decât de un sistem etic. Carl F. H. Henry consideră că „fundamental, în haosul din etica socială, este declinul convingerii morale personale și sentimentul zădărnicii care însoțește acest declin”.<sup>24</sup> Conștientizarea acestui impas, o realizare a incompetenței morale, ar putea fi soluția unui nou start în construcția unui nou

---

23. Gianni Vattimo, *Introduction a Nietzsche*, trad. Fabienne Zanussi, De Boeck Universite, Editions Universitaires, 89.

24. Carl F.H. Henry, *Etica Creștină Personală*, Editura Cartea Creștină, Oradea 2004, 12.

set de principii morale<sup>25</sup>, dar o astfel de viziune este dinamită de pluralismul radical contemporan.

Impasul etic al modernismului actual, caracterizat de lipsa unui sistem unificator și astfel nevoit să adopte o abordare a gândirii slabe, tensionează dialogul cu morala creștină ce se bazează pe voia lui Dumnezeu, devenind absolutistă în orientare.<sup>26</sup> Principiile morale divine sunt absolute în sfera de aplicabilitate, absolute prin esență, axiomatice, având un conținut precis și de sine stătător.<sup>27</sup> Legea morală a lui Dumnezeu evită dilemele și relativismul modernismului actual. Etalonul creștinului este „binele” lui Dumnezeu, El însuși putând fi numit absolut bun. Caracterul neschimbabil al lui Dumnezeu<sup>28</sup>, care cere omului împlinirea voii Sale<sup>29</sup>, presupune aplicarea acestor obligații morale, izvorâte din esența divină, oricând și pentru oricine. Ascultarea morală este primul test al lui Dumnezeu aplicat omului.<sup>30</sup>

---

25. Andrei Pleșu, *Minima Moralia*, Humanitas, București 2004, 20.

26. Norman L. Geisler face o comparație a sistemelor etice și susține că etica creștină este un sistem etic ce corespunde absolutismului gradual (pentru o comparație între sisteme etice vezi: Norman L. Geisler, *Etica Creștină*, Societatea Biblică din România, Oradea 2008, 3-145).

27. Norman L. Geisler, *Etica Creștină*, Societatea Biblică din România, Oradea 2008, 121-145.

28. Cf. Matei 3:6; Iacov 1:17; etc.

29. Cf. Matei 22:39; Levitic 11:45, Matei 5:48; etc.

30. Cf. Gen.2:16-17.



Asemănarea morală „după chipul lui Dumnezeu”<sup>31</sup> responsabilizează creștinul la îndatoriri morale absolute, în a împlini poruncile revelate ale lui Dumnezeu. Într-un mod prescriptiv, aceste îndatoriri sunt incluse în codul moral al Bibliei. Morala creștină este deontologică (centrată pe îndatorire) și nu teleologică (centrată pe scop final), astfel că aceasta cere individului practicarea ei. Încălcarea codului moral dat de Dumnezeu înseamnă păcat („fărădelege”) <sup>32</sup>, afectând relația cu Dumnezeu și cu cei din jur, determinând o dezordine de natură spirituală în viața individului.

Kierkegaard exemplifică, prin ascultarea lui Avraam, datoria morală absolută a individului în fața lui Dumnezeu. În ciuda imperativului moral „să nu ucizi!”, ascultarea de a fi gata în a-l sacrifica pe fiul său, este judecată nu ca o faptă de omucidere, ci primește calificativul de „credincioșie”. Datoria religioasă surclasează imperativul etic, detronând etica, fără însă să o dizolve. Obiectivul religios fiind superior eticii, suspendă norma etică, făcând închinarea o chemare superioară față de datoria eticii.<sup>33</sup> William James consideră că morala acceptă doar din datorie

---

31. Cf. Genesa 1:27; 9:6; Coloseni 3:10; Iacov 3:9; etc.

32. Cf. 1 Ioan 3:4.

33. Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, New York, Doubleday, 1959, 66-90.

supunerea, dar credința acceptă cu bucurie supunerea.<sup>34</sup> Experiența religioasă se distinge astfel de etica laică, fiindcă:

1. Angajarea ei are un orizont mai larg;
2. Angajarea ei este de un alt fel;
3. Obiectul ei este de un ordin superior;
4. Obiectul ei are puterea de a birui și unifica.<sup>35</sup>

Acest lucru îl determină pe Norman Geisler să afirme că „nereușita în morală poate aduce vinovăție; numai religia poate oferi omului har, prin care să învingă atât nereușita, cât și vinovăția. Lipsurile morale ale cuiva cer o biruință religioasă. Dualitatea dinlăuntrul omului cere ceva unitar dincolo de el”.<sup>36</sup>

**În concluzie:** presiunea postmodernistă asupra moralei creștine poate introduce îndoiala, acționând astfel asupra slăbirii credinței. Capcanele relativismului postmodern pot subiectiviza atitudinea față de fermitatea principiilor morale divine. Datorită acestui fapt, pe fondul unei dez-absolutizări a ordinii priorităților

---

34. William James, *The Varieties of Religious Experience*, The New American Library, New York 1958, 41-45.

35. Norman L. Geisler, *Filozofia Religiei*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1999, 17,18.

36. Ibid., 20.

principiilor morale, atunci când apar conflicte morale, ce sunt inevitabile, să se producă o destabilizare a credinței ce duce la confuzie spirituală. O credință fermă în legea morală a lui Dumnezeu (absolută), urmată de trăirea creștină după percepțiile divine (deontologie morală), oferă individului echilibru spiritual, respectiv pacea sufletească interioară, dar în mod special pacea cu Dumnezeu.<sup>37</sup>

---

37. Cf. 2 Corinteni 5:17-20.

## BIBLIOGRAFIE

Jean-Claude Barreau, *Quelle morale pour aujourd'hui*, Plon, Paris 1994.

Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London & New York 1992.

Zygmunt Bauman, *Etica postmodernă*, Editura Emarcord, Timișoara 2000.

H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 1996.

Norman L. Geisler, *Etica Creștină*, Societatea Biblică din România, Oradea 2008.

Norman L. Geisler, *Filozofia Religiei*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1999.

Daniel Gherman, *Curs Etică*, ITBB, nepublicat, București 2006.

Carl F.H. Henry, *Etica Creștină Personală*, Editura Cartea Creștină, Oradea 2004.

William James, *The Varieties of Religious Experience*, The New American Library, New York 1958.

Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București 1972.

ARDELEAN, Ben-Oni / *Jurnal teologic* Vol 11, Nr 2 (2012): 47-61.

Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, New York, Doubleday, 1959.

Arthur Leff, „Unspeakable Ethics, Unnatural Law”, în *Duke Law Jurnal*, 1979, 1229-1249.

Clive Staples Lewis, *Creștinismul redus la esență*, Societatea Misionară Română, Oradea 1994.

Mihaela Miroiu & Gabriela Blebea Nicolae, *etică Profesională*, curs universitar, Universitatea București, București 2001.

Friedrich Nietzsche, *Despre genealogia moralei*, Editura Echi-nox, Cluj-Napoca, 1993.

Andrei Pleșu, *Minima Moralia*, Humanitas, București 2004

Paraschiva Pop, *Regresia moralei*, Editura Cartea Creștină, Oradea 2003.

Joseph Ratzinger (Papa Benedict al XVI-lea), *Fede, Verità, Tolleranza*, Siena, Cantà Galli 2003.

James W. Sire, *Universul de lângă noi*, Editura Cartea Creștină, Oradea 2005.

Gianni Vattimo, *Gândirea slabă*, Editura Pontica, Constanța 1998.



# **Pavel și Duhul Sfânt: metafore și paralelisme fundamentale**

## **Paul and Holy Spirit: Metaphors and Essential Parallelisms**

Conf Dr Octavian BABAN  
Chair Department,  
Baptist Theological Institute of Bucharest  
tavibaban@itb.ro

### **Abstract**

One of the most profound subjects in the letters of Paul is the ministry of the Spirit in the believer. To have a good understanding of Paul's teaching you need to take into consideration the literary devices and concepts used by Paul to describe the ministry of the Spirit. This article is a succinct analysis of the metaphors and comparisons (similarities and antithesis, paradoxes) used in Paul's letters.

**Keywords:** Holy Spirit, Paul, metaphors, antitheses, paradoxes

Pavel abordează subiectele legate de persoana și lucrarea Duhului Sfânt mai ales în scrisorile din a doua și, respectiv, din a treia călătorie misionară, adică în Galateni, în Romani și în 1-2 Corinteni. Este remarcabil că lucrarea Duhului Sfânt trebuie explicată mai ales grecilor și romanilor de pe continent (Corint și Roma), care știau și înțelegeau puține lucruri în această privință, precum și celor din Galatia, care știau mai mult, dar erau tentați, sub presiunea învățătorilor iudaizanți, să accepte că Legea iudaică are un caracter permanent (Vechiul Testament cu regulile și cerințele cultului iudaic), iar credința și viața călăuzită de Duhul Sfânt reprezintă un adevăr secundar, subordonat Legii iudaice. În celelalte epistole ale sale Pavel scrie mai puțin despre Duhul Sfânt.

În general, se poate spune că teologia lui Pavel despre Duhul Sfânt se dezvoltă în trei direcții principale, de la simplu la complex, de la experimentarea exterioară a mântuirii, la trăirea efectelor ei interioare: a) Pavel explică opoziția dintre Lege și viața prin credință și prin Duhul Sfânt; b) el explică opoziția dintre natura omenească și călăuzirea Duhului Sfânt; c) el explică lucrarea interioară a Duhului Sfânt în cel credincios, dinamica relației de filiație – adopțiune dintre Dumnezeu și om (mărturia Duhului, darurile Duhului, puterea Duhului în viața de credință; rodul Duhului; relația trup omenesc – Duhul Sfânt; accesul la gândurile și planul lui Dumnezeu, prin Duhul etc.).



În analiza pneumatologiei pauline este nevoie, într-o primă instanță, de un survol restrâns al principalelor caracteristici ale limbajului paulin (el face uz de simbolurile prezenței lui Dumnezeu în Vechiul Testament, dar are și numeroase formulări specifice).

### **Metaforele lui Pavel despre Duhul Sfânt**

Într-o manieră asemănătoare cu cea a lui Ioan, Pavel folosește și el diverse imagini (metafore) ale Duhului Sfânt, sau perechi de termeni antitetici care pun în evidență calitățile și specificul persoanei și lucrării Duhului Sfânt.

În general, limbajul pneumatologic al lui Pavel este variat, iar termenul *pneuma* este folosit în diverse moduri, articulat și nearticulat (*pneuma*, sau *to pneuma*), în asociere cu diverse alte cuvinte și concepte (adjectivul „sfânt”, forme adjectivale: „spiritual”, „duhovnicesc”, sau adverbiale, asocieri cu limbajul specific al minunilor – *terata*, al „puterii” – *dunamis*, al „darurilor” de închinare și slujire – *charismata*, al comparației cu viața fizică și înclinațiile trupului – *sarx*, carne; cu limbajul profețiilor și a promisiunilor, cu folosirea nuanțată și variată a prepozițiilor etc.) .

Secțiunile următoare vor privi la cele mai importante metafore și antiteze despre Duhul Sfânt întâlnite în scrisorile pauline, cum sunt arvuna (prima rată), pârga (primul rod), pecetea

(sigiliul), ungerea (după modelul ungerii cu untdelemn parfumat, pentru slujiri speciale, în Vechiul Testament).

### **Metafora arvunei**

Această metaforă apare în câteva texte, în 2 Corinteni 1:21-22, 5:5, Efeseni 1:13-14. Ca atare, arvuna (arrabon, gr.) este un termen economic care indică o primă plată dintr-un preț de ansamblu, mai mare (primă rată, avans). Pavel îl folosește ca să descrie caracteristicile lucrării prezente a Duhului Sfânt în raport cu opera integrală de mântuire a omenirii. Duhul Sfânt este agentul unei mântuiri depline, anume a unei mântuiri care a venit însă doar parțial, până acum. Termenul include o anumită tensiune teologică: mântuirea a venit cu adevărat, prin jertfa lui Isus, și este primită prin credință, dar în cadrul acestei mântuiri nașterea de sus și primirea Duhului, apoi continuarea vieții de credință și de sfințire, reprezintă doar prima parte a mântuirii (tensiunea teologică între „deja” și „nu încă”).

Conform pasajelor amintite, cea de a doua parte a mântuirii oamenilor este transformarea sau învierea trupului uman la venirea lui Isus, într-un trup de slavă, precum și viața veșnică propriu-zisă, trăită într-un mediu nou, în universul transfigurat („un cer nou și un pământ nou”). Termenul arrabon indică, într-un fel, discontinuitatea, existența a două „tranșe” ale mântuirii, iar din altă perspectivă, el subliniază continuitatea mântuirii, adică ceea

ce s-a început acum, prin Duhul, este esențial și integral parte din aceeași înnoire care, în final, va culmina prin înviere, tot prin Duhul Sfânt. Natura nouă de copil al lui Dumnezeu implică direct și perspectiva învierii. Din punctul de vedere al continuității, prezența Duhului Sfânt nu este doar o prefațare a ceea ce va urma, dar și o cale de acces direct la ceea ce va urma, la esența lucrurilor viitoare.

### **Metafora primului rod**

Prin metafora pârghii sau a „primului rod”, teologia paulină continuă imaginile agricole folosite de profeții Vechiului Testament și de Isus, însuși, printre care se numără cele ale grădinii și a copacului cu roade (sau neroditor), a viței roditoare (sau neroditoare), a smochinului care confirmă – sau infirmă – așteptările (cf. Isaia 5 și metafora lui Israel ca vița plantată de Dumnezeu; Isus – vița adevărată și creștinii – mlădițele, în Ioan 15; parabola semăntorului, parabola neghinei, parabola copacului de muștar, în evangheliile sinoptice etc.).

Astfel, în Romani 8:22-23 apare expresia aparche tou pneumatou (prima parte, sau prima roadă a Duhului), unde Duhul în sine este prezentat ca o primă parte a mântuirii (în pasajul biblic se arată că a doua parte implică răscumpărarea trupului fizic; versiunea Cornilescu traduce „primele roade ale Duhului”, dar textul grecesc este la singular și implică faptul că Duhul este prima roadă, i.e. a mântuirii). Și Hristos este numit „primul rod al învierii” (cf. 1Cor. 15:20, 23, unde tot cuvântul aparche este folosit;

de asemenea, Stefanos este numit „primul rod al Ahaiei”, 1Cor. 16:15, cu același termen; Pavel îi numește „primul rod” și pe credincioșii din Tesalonic, cf. 2Tes. 2:13 ).

Pavel discută și despre rodul Duhului Sfânt, ca atare, în Galateni 5:22-24 (*karpos*, gr.), care constă în suma calităților caracterului creștin.

### **Metafora pecetii**

Pecetea sau sigiliul (*sfragis*, gr.) apare în mai multe pasaje din scrisorile lui Pavel. Termenul grecesc indica autoritatea și proprietatea (regală sau de stăpân; era un însemn folosit pe animale sau sclavi; se folosea și în viața militară), sau identitatea, apartenența (asemănat uneori cu tăierea împrejur, de la iudei) . În scrierile lui Pavel, Duhul Sfânt este un sigiliu nevăzut, care atestă faptul că omul credincios are viață din Dumnezeu și că îi aparține lui Dumnezeu.

Cele mai clare sunt textele din Efeseni 1:13, 4:30 unde se spune că aceia care sunt credincioși au fost pecetluiți cu Duhul Sfânt. Apoi, 2 Corinteni 1:21,22, amintește că Dumnezeu „ne-a uns, ne-a pecetluit și ne-a dat arvuna Duhului” (merită notată alăturarea de termeni, de metafore pneumatologice: ungerea, pecetluirea, arvuna).

Termenul „pecete” apare și în alte locuri în scrierile lui Pavel, în alte formulări. În 2 Timotei 2:19, de exemplu, unde pecetea celor credincioși este un crez, o declarație: „Domnul

cunoaște pe cei ce sunt ai lui”. În 1 Corinteni 9:2, credincioșii din Corint sunt pentru Pavel pecetea apostoliei sale în Domnul. În Romani 4:11, circumcizia este pecetea dreptății cu care a fost însemnat Avraam.

Tema pecetluirii nu îi este caracteristică lui Pavel, deși el o folosește în mod memorabil, ci apare și în scrierile lui Ioan, de exemplu, în Apocalipsa 5:1, 7:4-8, 20:3.

Rolul Duhului Sfânt este acela de agent eschatologic care îi aduce la viață pe cei care cred, le dă o nouă identitate și îi păstrează în har (îi păzește, chiar îi menține în credință) până la obținerea mântuirii depline.

### **Metafora ungerii**

Întâlnită și în corpusul ioanin, această metaforă apare și la Pavel: 2 Corinteni 1:21,22, verset amintit mai sus, unește trei metafore, a ungerii, a pecetluirii și a arvunei: „El ne-a uns, ne-a pecetluit și ne-a dat arvuna Duhului”. Un astfel de text leagă imaginile Duhului Sfânt din corpusul paulin de imagistica regală, profetică și economică a Vechiului Testament (ungere, pecetluire, arvună; în Vechiul Testament, untdelemnul destinat ungerii era un parfum de calitate, sacru, preparat conform unei rețete speciale, cf. Ex. 30:11-38). Chiar dacă nu reprezintă una din imaginile folosite intens de Pavel, ungerea rămâne unul din simbolurile de bază ale Duhului și în epistolele pauline, extrem de sugestiv în prezentarea chemării creștinilor la slujire și misiune. Ungerea Duhului, con-

form acestei metafore, trebuie să fie o experiență plăcută, continuă, care aduce în viața creștinului siguranța chemării și parfumul prezenței lui Dumnezeu (de altfel, Pavel chiar scrie despre această metaforă, asemănându-i pe creștini cu un parfum divin, în 2 Cor. 2:14-17).

### **Paralelisme și antitezele Duhului Sfânt în corpusul paulin**

Pavel folosește un număr de paralelisme și antiteze devenite faimoase, unele fiind întâlnite și în scrierile lui Ioan: Duh și apă, Duh și carne, Duh și Lege (cf. și paralelismul Duh și Viață). Epistolele către romani și galateni sunt epistolele în care aceste antiteze apar cel mai des. În afară de aceasta, caracteristic stilului lui Pavel este și faptul că argumentele sale conțin o mulțime de paradoxuri (expresii formal contradictorii, dar necontradictorii în esență: de exemplu, deși Legea pare să fie rea, totuși ea este bună și spirituală; mai departe, deși ea este bună, în mod foarte clar, ea totuși are un efect negativ asupra credinciosului, deoarece îi trezește dorința de păcătui, de încălca Legea, prin interdicțiile pe care le impune și care stârnesc păcatul omenesc, cf. Romani 7-8).

#### **Paralelismul Duh - apă**

Dacă în Ioan 7, de exemplu, apărea comparația implicită între Duhul Sfânt și izvoarele de apă vie, în scrierile lui Pavel apare des asocierea dintre Duh și apă (*pneuma* - *hudor*), prin conotațiile

specifice ale botezului cu apă (*baptizo*, gr., a scufunda), la care se adaugă uneori cele legate de spălări și curățiri rituale, precum și imaginile legate de potolirea setei.

Astfel, în 1 Corinteni 10:2-4, se face o conexiune între botezul pentru Moise al lui Israel (când evreii au fost acoperiți de nor, în pustie, și când au trecut prin Marea Roșie, urmându-l pe Moise), și Duhul Sfânt. Comparația subliniază unitatea poporului în contextul experiențelor din Exod, precum și caracterul profetic al acestor experiențe: astfel, toți evreii care au trecut prin aceste experiențe, au mâncat cu toții aceeași „mâncare duhovnicească” (*pneumatikon broma*), au băut cu toții „aceeași băutură duhovnicească” (*pneumatikon poma*) din aceeași „piatra duhovnicească care avea să vină după ei, iar piatra era Hristos” (*ek pneumatikes petras*). Astfel, botezul cu apă, prin simbolurile sale profetice (scufundarea sau trecerea prin Marea Roșie) este asociat cu experiența comună a Duhului Sfânt în Biserică.

Exprimarea clară a acestui adevăr apare în 1 Corinteni 12:13, unde Pavel afirmă că toți creștinii, din orice popor sau rasă, sau stare socială, au fost botezați într-un singur Duh (posibil, de un singur Duh; dativul cu prepoziția *en* poate avea și acest înțeles), și au băut dintr-un singur Duh. Cu alte cuvinte, se indică faptul că toți au fost botezați (scufundați) într-un singur Duh, de un singur Duh, scopul acestui botez fiind ca să dea viață și, în același timp, unitate Bisericii, în Isus Hristos (Pavel mai scrie că am fost

botezați în Hristos, Gal. 3:27, sau în moartea și învierea lui Hristos, Rom. 6:3-4, Col. 2:12).

Forma de aorist pasiv (*ebaptisthemen*), „am fost botezați”) ar putea indica faptul că este vorba de o singură experiență, în cazul unui asemenea botez al Duhului Sfânt. Pavel nu scrie nicăieri în epistolele sale despre vreun botez repetabil cu Duhul Sfânt. În Efeseni 5:18 ar apărea, totuși, ideea unei anumite recurențe, anume o repetare a umplerii cu Duhului Sfânt, deoarece se spune „nu vă îmbățați cu vin, aceasta este destrăbălare, ci fiți umpluți cu Duhul” (umplerea este repetabilă, nu botezul).

### **Antiteza Duh - carne**

Antiteza Duh – carne este una din cele mai importante în scrierile lui Pavel și este exprimată prin mai multe expresiile tehnice care includ: *kata sarka*, *kata pneuma* (potrivit cărnii, trupului, respectiv, potrivit duhului), *en sarki*, *en pneumat*i (sau forma scurtă, *sarki – pneumat*i; în trup, în duh, ori prin trup, prin duh) etc.

Semnificația contrastului depinde adesea de semnificația termenului „carne” (gr. *sarx*), care poate însemna și fire (fire pământească slabă, natură păcătoasă), și dorințe naturale instinctive, ori un mod eliptic de referire la Legea Vechiului Testament, în ideea menționării de porunci care se referă la trup, adică la regulile Legii.

Mai întâi, paralelismul Duh – carne apare în Romani 7-8, unde este vorba despre dilema de a admite cu mintea că Legea lui



Dumnezeu este bună, dar că există și neputința, datorită legii păcatului din trup, de a face într-adevăr binele ; conform Romani 8:1-2, soluția la această dilemă vine din eliberarea adusă de „legea duhului de viață în Hristos”. Tema este apoi dezvoltată pe mai multe paliere în Romani 8:5-10. Astfel, cei ce trăiesc după trup (fire) sunt în contrast cu cei ce trăiesc după Duhul (*hoi kata sarka ontes* – *hoi kata pneuma ontes*), cei care se gândesc la lucrurile duhului cu cei care se gândesc la lucrurile trupului (*firii*; *fronousin ta tes sarkos* – *fronousin ta tes pneumatos*); cugetarea trupului, sau a firii (*fronema tes sarkos*) duce la moarte și este vrăjmașă lui Dumnezeu, dar cugetarea centrată pe Duh (*fronema tes pneumatos*) duce la viață și pace; în final, se ajunge opoziția dintre cei care trăiesc (sunt) în trup (fire) (*en sarki ontes*) și cei care trăiesc (sunt) în duhul (*en pneumatikoi ontes*), prepoziția *en* (în) având semnificația de trăire complet imersată în mediul respectiv, adică în instincte și tendințe păcătoase sau în instincte și tendințe spirituale.

Opoziția dintre Duh și carne apare și la nivelul opoziției dintre credință și Lege, sau dintre creștini și iudei, pe baza alegoriei construite pe comparația dintre Isaac și Ișmael, și dintre Sarah și Agar, din Geneza: „așa cum cel născut natural (*kata sarka*) l-a prigonit pe cel născut datorită duhului (*kata pneuma*), la fel se întâmplă și acum” (Gal. 4:29).

Opoziția dintre Duh și carne, la nivel de trăire personală în păcat sau în curăție, apare în Galateni 5, în formulări foarte suges-

tive: „carnea pofteste împotriva Duhului (*kata tes pneumatos*), iar Duhul împotriva cărnii (*kata tes sarkos*), ele sunt opuse una alteia, așa încât nu puteți face ce voiți” (Gal. 5:17-18) . Aici Duhul (*pneuma*) scris cu literă mare, aduce interpretarea că autorul se referă la Duhul lui Dumnezeu. Deși aceasta este pentru mulți comentatori prima opțiune, ar putea fi vorba însă și despre duhul omului, așa cum a fost acesta înnoit prin Duhul Sfânt. Contrastul dintre cele două stiluri de viață apare și la nivelul roadelor, al efectelor vieții (rodul Duhului, *karpos tou pneumatos*, Gal. 5:22-24 este opus faptelor cărnii, *ta erga tes sarkos*, 5:19-21).

### **Antiteza Duh - Lege**

Paralelismul dintre Duh și Lege, amintit și în paragraful dinainte sub forma antitezei *pneuma – sarx*, apare și în forme mai explicite, prin perechile de termeni: *pneuma – nomos* (gr. *nomos*, lege), *pneuma - gramma* (gr. *gramma*, literă, slovă, prescripție).

Seria referințelor începe în Romani 2:29, unde Pavel compară circumcizia în trup (carne) cu cea a inimii, cei credincioși fiind circumciși „în duh, nu în literă” (traduceri alternative: „în Duhul, nu în literă”, sau „prin Duhul, nu prin [ascultarea de] literă”; gr. *en pneumati ou grammati*).

În Romani 7:6 Pavel afirmă că, acum, eliberați fiind de Lege, creștinii slujesc în „noutatea Duhului” (*en kainoteti pneumatōs*), nu în „vechimea literei” (*palaioteti grammatos*) sau, alternativ, „într-un

Duh nou”, nu „în litera cea veche” (gr. *douleuein hemas en kainoteti pneumatos kai ou palaioteti grammatos*).

După ce, în Romani 7, Pavel discutat despre neputința legii de a salva pe cel păcătos (cf. Rom. 8:3), Romani 8:1-2 vine să precizeze că nu mai este nici o condamnare pentru cel credincios căci „legea Duhului vieții în Hristos Isus te-a eliberat de legea păcatului și a morții” (gr. *ho gar nomos tou pneumatos tes zoes en Christo Iesou eleuterosen se apo tou nomou tes hamartias kai tou thanatou*).

În legământul lui Hristos, Duhul ne scoate de sub jurisdicția Legii și ne dă salvarea, în timp ce tot el este Duhul care a inspirat Legea, dar nu ca pe o soluție pentru mântuire, ci ca pe un îndrumător spre Hristos.

Conform Romani 8:3-4, cerința dreaptă a legii (*to dikaion tou nomou*) este împlinită în creștin, deoarece el trăiește nu conform trupului (adică, nu conform firii sau conform legii), ci conform Duhului (*kata pneuma*). Cu alte cuvinte, singurul mod de a satisface Legea, este prin Duhul care abolește Legea.

Galateni 5:18 exprimă acest paradox într-un mod memorabil: „dacă sunteți conduși de Duhul, nu sunteți sub Lege” (*ei de pneumatizesthe, ouk este hupo nomon*).

Galateni 5:4-5 afirmă, de asemenea, acest lucru, în termeni mai largi însă: cei ce vor să fie drepti prin lege (*hoitines en nomo*

*dikaious*the), s-a despărțit de Hristos, dar creștinii sunt au nădejde prin Duhul, prin credință.

Caracterul delicat al relației dintre Duh și Lege ar putea fi însă demonstrat de un alt citat din Galateni, anume Galateni 4:21, care sună astfel: „Spuneți-mi voi, care vreți să fiți sub lege (*hupo nomon*), nu ascultați (sau: nu auziți) voi Legea (*ton nomon ouk akouete*)?” Sensul ar putea fi următorul: „ascultați, stați acum și auziți ce zice Legea...”, dar poate fi și acela redat de traducerea următoare: „voi, care vreți să fiți sub lege, nu vedeți că voi ascultați deja legea?” În acest caz, sensul atenționării lui Pavel este că, aceia care vor să fie sub jurisdicția legii, ar trebui să înțeleagă faptul că tocmai legea prevede abolirea legii și prioritatea credinței, a promisiunii divine, a Duhului, deoarece exemplele cu Isaac și Ișmael, Sarah și Agar, tocmai aceasta demonstrează, în cap. 4, anume faptul că sclava Agar a fugit în Sinai, deci Sinaiul și Legea de pe Sinai reprezintă robia, pe când noi, creștinii, suntem fii ai credinței, ai promisiunii, ai Duhului, așa cum a fost Isaac, fiul Sarei. Avraam, într-adevăr a primit promisiunile divine înainte de a primi semnul circumciziei, și credința și ascultarea i-au fost socotite ca dreptate, înainte să fie circumcis, adică să primească semnul legii ce urma să vină. Oricum, în general, patriarhii au primit făgăduințele divine înainte de venirea Legii de pe Sinai, prin Moise, dată de Domnul și de îngeri.

În afară de exemple ca acestea de până acum, există și construcții mai poetice legate de acest paralelism Duh – lege, de exemplu în 2 Corinteni 3:5-6, unde creștinii din Corint sunt asemănați cu o epistolă scrisă de apostoli „nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului celui viu, nu pe table de piatră, ci în inimi de carne”. Referința la Lege este indirectă și se pare că Pavel are în vedere Ieremia 31:31-33.

## BIBLIOGRAFIE

Bruce, F.F., *Paul. Apostle of the Heart Set Free*, Grand Rapids, MI: William Eerdmans, 1988.

Dunn, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

Fee, G. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody, MI: Hendrickson, 1994.

Hurst, L.D. Hurst, *New Testament Theology*, Oxford: Clarendon, 1995, 128, cf. J. Behm, „arrabōn”, *TDNT* ii. 475.

Lampe, G. *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London: Longmans, 1951.

Schnackenburg, R., *Baptism in the Thought of St. Paul*, Oxford: Blackwell, 1964.

Schreiner, Th.R., *Pavel, Apostolul gloriei lui Dumnezeu în Hristos. O teologie paulină*, S. Sabou (trad.), Braşov: Ema, 2006.

BABAN, Octavian / *Jurnal teologic* Vol 11, Nr 2 (2012): 63-79.

Thiselton, A.C., *The Living Paul. An Introduction to the Apostle and his Thought*, London: SPCK, 2009.

Tipei, F.J. *Duhul Sfânt. O Teologie Biblică Din Perspectivă Penticostală*, Oradea: Metanoia, 2003

Witherington, III, B., *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism, and Wesleyanism*, Waco, TX: Baylor University, 2005.





# **The Significance of the Mighty Acts of God in the Psalter for Liturgy and Spirituality**

**Mattheus VANDERENDE**

Evangelical Theological Faculty

Leuven, Belgium

tvanderende@etf.edu

## **Abstract**

From the very outset of Scripture, and therefore for those believing these Scriptures, the works of God are revealed and recognized. The Psalter teaches us to incorporate them in private and public worship, and to reframe and contextualize them for our day and age, the era of the mighty deed of building the church. What I meant to do in this paper is to call us to the Psalter for private devotions and liturgical gathering. To do so is to step liturgically into God's story which is not science fiction, but historical participation.

**Keywords:** Psalter, Liturgy, spirituality, God

## **Introduction – The Mighty Acts of God - A Biblical Theme**

From the very outset of Scripture we learn that God is a God who acts, and that His activities are within the sphere of the

heavens and the earth, that is, our sphere of space and time.<sup>1</sup> Genesis 2:2-3 mentions succinctly that God completed and rested from “the works which He had done,” a phrase repeated three times. This threefold mentioning of מְלָאכָתּוֹ (his works) accompanied by the active verb עָשָׂה (to act, to do) stresses that God, perhaps here as Trinity, is a God who performs what He sets out to do. What is verbalized He performs; word and deed are inseparable, though always in that order. Though this initial work of creation is said to be finished (Gen. 2:2), it is clear from Scripture that God remains involved in time and space both in the heavens and the earth and that the benefit of this work of creation continues.<sup>2</sup> In the Genesis 1

---

1. That God acts within history as recorded in Scripture became less and less of importance for the era of higher-critical learning. Historical events were reinterpreted and often rejected according to theologies which denied the supernatural. With Barth and von Rad began a return to emphasize the importance of God acting in human history. The mighty acts of God resurfaced as genuine events. Scripture was seen as the liturgical re-telling of these events. Brueggemann comments on von Rad: “Thus at the outset, von Rad understands Israel’s theology as a *narrative rendering* of what happened in Israel’s past, a narrative that still has decisive, defining power for subsequent generations . . . the recital itself occurs in an act of worship. That is, the recital is a liturgical act.” (Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 1997), 32-33. Reflecting von Rad’s theology G. Ernest Wright wrote *The Book of the Acts of God* with an emphasis on the historical events behind the Biblical witness. (Wright, G. Ernest and Reginald H. Fuller 1960). This paper recognizes this approach, but rather it is a Biblical theological study and that from a synchronic reading of the Psalter with a focus on the mighty works of God. (Pate, Marvin C. and Scott J. Duvall eds. 2004), 11-28. See also Kevin J. Vanhoozer, *Theological Interpretation of the Old Testament* (Vanhoozer 2008), 15-24.

2. For various views and arguments if and how God works in history, see Howard F. Tracy, *The God Who Acts* (Tracy 1994).

account the work of creation is emphatically called 'good' and these blessings are mentioned in other passages (e.g. Psalm 104) even after creation is cursed by sin and death. This opening act provides the backdrop for four subsequent major works of God which occupy Scripture. The formation of Israel in the Exodus and occupation of the land for the purpose to bless all the nations is the second mighty work of God which in a way is completed though Israel remains and God is still providentially at work with His chosen nation. The third mighty work is the work of Christ in the Incarnation as revealed to us in the Gospels. He came to do the work of God the Father (a major theme in John's Gospel). The synoptic Gospels summarize his earthly ministry as doing mighty deeds (Mat. 11:20; Mark 6:2; Luke 19:37) which culminate in the work of redemption on the cross. This work is finished as well according to Christ's own words he spoke before He yielded His spirit, a completed work verified and maintained in the resurrection and ascension with the many spiritual benefits continuing. It is the central and most important work of God. Out of the previous three works, but particularly the work of Incarnation the fourth mighty deed of God is Pentecost, the formation of the Church, a work in progress today. We are the privileged participants of this work which assuredly will be completed at the second coming of Christ (1 Cor. 3:9). Finally, Scripture speaks about the fifth and concluding work of God in the establishment of His kingdom in the New Heaven and the New Earth, in which all the

works of God culminate and reach their final purpose.<sup>3</sup> These mighty deeds can be perceived as a meta-narrative in Scripture.<sup>4</sup>

These five works of God can be arranged theologically as well as teleologically. Theologically these works form a chiastic structure where Christ is the center and agent of all the works of God. With the Father and the Spirit He creates to populate this

---

3. The final work is the *telos*, the goal to which all other works point (Rev 15:3). For an insight in the importance of this goal for spiritual life see the splendid and very readable work of N.T. Wright, *After You Believe*. (N. Wright 2010).

4. The defense for a meta-narrative, which is, God acting in our historical setting for the purpose of redemption and the overthrow of evil, belongs to an orthodox and evangelical reading of Scripture as divine revelation. See for a defense of its importance Christopher J. H. Wright's book, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (C. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* 2006) and Graig Bartholomew and Michael Goheen, *The Drama of Scripture*. Using N.T. Wright's suggestion that the Biblical story has six acts according to the classic outline of a narrative, these authors propose that the meta-story is the unfolding of God's kingdom in six acts: Act 1 – God establishes His Kingdom: Creation; Act 2 – Rebellion in the Kingdom: The Fall; Act 3 – The King chooses Israel – Redemption initiated; Act 4 – The Coming of the King: Redemption accomplished; Act 5 – Spreading the news of the King: The Mission of the Church; Act 6 – The Return of the King: Redemption Completed (Bartholomew, Graig and Michael Goheen 2004). The proposal of this paper to point to five mighty deeds is based on the Biblical teaching that each must be remembered in liturgical acts: creation in the Sabbath, Israel's formation in the Passover and her many feasts, the Incarnation in the Eucharist, the Church in her gathering, and the new creation in the Eternal Sabbath. Obviously, these approaches are similar. I recognize at the outset that there are overlapping meta-stories as indicated above. But in the end they tell the story that moves from old creation to new creation. These meta-stories not only relay to the believer the purposes of God but gives meaning to life. To focus on the mighty deeds incorporates the theme of redemption as well as the rule of the King.

present and the future heaven and earth with the people of God as His kingdom of priests. Teleologically the narrative moves chronologically to the climax of the New Heaven and Earth. The movement is from creation to new creation in which Christ as the Alpha and Omega stands at the beginning and at the End of the mighty works of God (Rev. 21:6). The importance of these mighty works is underlined by the call to remember each of these mighty deeds of God in liturgical expression, a concept crucial to understanding how and why we are to worship, as the instruction of our Lord for the Eucharist makes clear; we remember the central work of His Incarnation in bread and wine and do this “in remembrance of Him.” In a way both OT and NT are colored and flavored by these theological (Christological) and teleological (eschatological) aspects, though they come particularly to the fore in the NT.<sup>5</sup>

To summarize, we propose that God throughout human history works five mighty deeds which together give shape to this meta-story of Scripture, each initiated at a certain place and time, each displaying the mighty power and character of God, each with a tangible evidence, each anticipating the next mighty deed, and each maintained providentially by God until all of God’s works

---

5. I suggest that the book of Hebrews in particular speak about these mighty deeds moving towards this climax of human history. This paper, however, is limited to how the mighty works are discussed in the Psalter, and how this greatly loved book challenges us today as evangelicals to work on our personal spiritual walk and our communal worship.

culminate in His eternal kingdom. These deeds compose a major theme in the Psalter, and it is the intent of this paper to demonstrate the importance of this theme embedded in the liturgical use of the Psalter, and its significance for our own personal spirituality and communal worship.<sup>6</sup>

## **Part I - The Mighty Deeds of God in the Psalter: Frequency and Editorial Theme**

It is clear from even a casual reading of the 150 psalms that many mention, refer and allude to the five mighty works of God. These deeds become the catalyst for worship, both for the individual and the community of faith.

### **Frequency of terms and references**

The Psalter uses a number of key terms to indicate and identify this divine activity.<sup>7</sup> We could classify the usage of these

---

6. Again, the meta-story is perceived from different perspectives. Bartholomew and Goleen defend that "in our opinion, "covenant" (in the old Testament) and "the Kingdom of God" (in the New Testament) present a strong claim to be the main door through which we can begin to enter the Bible and to see it as one whole and vast structure." (Bartholomew, Graig and Michael Goheen 2004), 26. But those authors who defend that the Scripture defends one overarching story are telling variants of the same story, namely that God is fulfilling His promises in our human history in acts of creation and redemption.

7. The main vocabulary uses *maa'sah*(doings, actions, 27x), *pe'le* ( 7x), *po'al* (8x), *pa'al* (11x all based on the same root, evoking wonder and awe), *'alilah* (6x), , *ma'alal* (works, activity 2x). Other words can be added (*geburah* – acts of strength, *dbr* – works, acts) as well. Furthermore a number of verbs point to

terms in two broad categories: the first are those psalms which mention the mighty deeds of God without going into much detail. A substantial number of psalms briefly refer to these works without much elaboration, as in Psalm 9:1, 11

I will praise you, O Lord, with my whole heart  
I will tell of all your marvelous works . . .  
Sing praise to the Lord, who dwells in Zion  
Declare among the people His doings

In these psalms the wonders of God are assumed by the psalmist without much reference to the individual deeds themselves, as in the case of this lament, though there may be brief indications and allusions to what these works are.<sup>8</sup> The second group of psalms identifies and refers to specific acts of God as in Psalm 33:4-9:

For the Word of The Lord is right; and all His works  
are in truth.  
He loves righteousness and judgment; the earth is full  
of the mercy of The Lord.  
By the Word of The Lord were the heavens made;

---

God's activity. He creates, makes, forms etc.

8. See also 26:7; 28:5; 40:5; 46:8; 71:17, 19; 72:18; 75:1; 86:8, 10; 90:16; 92:4, 5; 111:2-7; 118:16, 17; 119:27; 139:14; 143:5; 145:4-13; 150:2. Psa. 72:18-19 is the concluding blessing of Book II in the Psalter and implies that these Davidic psalms focused on the works of God; Psalm 145 with 150 substantiates this further. See the later discussion in the paper.

and all the host of them by the breath of His mouth.  
He gathered the waters of the sea like a heap, setting  
the depths in storehouses.  
Let all the earth fear The Lord; let all the people of the  
world stand in awe of Him.  
For He spoke, and it was done; He commanded, and it  
stood.

It is clear that the work of God here is the act of Creation  
with direct reference to Genesis 1. In Psalm 44:1-3 the work of God  
refers to the Exodus event:

We have heard with our ears, O God;  
Our fathers have told us the work which You did in  
their days, in the days of old.  
You drove out the nations with Your hand, and  
planted them;  
You brought evil on peoples and cast them out.  
For they did not get the land in possession by their  
own sword,  
neither did their own arm save them;  
but it was Your right hand, and Your arm,  
and the light of Your face, because You favored them.

There is a wide range as to the extent of details mentioned.  
Several psalms are almost in their entirety occupied with one or  
more of the works of God as the group of Psalms 104-107. Since  
the Psalter looks back on the finished work of Creation (as in  
Psalm 33) and were written during the period of the Exodus, the  
formation of Israel (as in Psalm 44), these two works are easy to



identify.<sup>9</sup> The other three mighty acts of God, the anticipation of the Messiah, both as the suffering Lord we know from the Gospels as well as the victorious King of the final act of God of the creation of a new heaven and earth, as well as the work of drawing all nations to Himself are foreshadowed in the Psalter. We know from Luke 24:44 that Christ argued from the Psalter that He would have to suffer, die, and rise again.<sup>10</sup> The NT refers to the Psalter anticipating the gathering of believers from all nations, both in the act of Pentecost and the formation of the church (Rom. 10:18; 15:9-11)<sup>11</sup>,

---

9. Psalms with direct references and allusions to the act of Creation and/or the Exodus are 8:3-6; 18:6-15; 19; 29:1-4; 33:4-9; 44:1-8; 65:8-13; 66:3-6; 68:7-18; 74:12-17; 76:6-9; 77:11-20; 78:4, 9-12, 32, 43; 80:8-14; 81:10-13; 93:1-5; 95:3-5, 8-11; 96:3-5; 99; 104; 105; 106; 107; 114:1-8; 135; 136; 146:5-7; 147:8-9; 148:3-10. This does not mean this list is exhaustive. The psalmist may refer to God as Creator in a passing way as in 100:3 or 134:3, or makes a hint to the Exodus story as in 113:8-9. God is at times described not only a creator, but as an artist, as a potter, as One who 'forms and fashions' creation (*ysr*) as in 95:5; 104:26. (Keel 1997), 204.

10. Psalms which are seen as foreshadowing the first and second coming are commonly called Messianic Psalms. Those mentioned in the NT are psalm 2 (Hebr. 1:5), 8 (Hebr. 2:6-11), 16 (Acts 2:25-31; 13:25; 15:12-17), 22 (Mat. 27:39, 46; Luke 23:35; John 19:23-24, 28; 20:27; Hebr. 2:12), 34 (John 19:31-37); 35 (Mark 14:57), 40 (Hebr. 10:5-7), 41 (Luke 22:48), 45 (Hebr. 1:8-9), 68 (Eph. 4:8), 69 (Mat 27:48; John 2:17; 15:25; Acts 1:20; Rom. 15:3), 89 (Acts 13:23; Luke 1:32-33, 69), 102 (Hebr. 1:1012), 109 (Acts 1:20), 110 (Mat 22:44; Acts 2:33-35; 5:30-31; Hebr. 10:13; 5:6; 6:19-7:28), 118 (Mat 21:42; Mark 12:10; Luke 20:17; Acts 4:11; Eph. 2:20; 1 Pet 2:7; Mat 21:9). Psalm 22 and 69 in particular are anticipating the earthly ministry of Christ, Psalm 2 and 110 the status of Christ as eternal King and Priest.

11. Allan M. Harlon, *Aspects of Paul's Use of the Psalms* (Harlon 1969).

as well as in view of the final gathering in the New Jerusalem.<sup>12</sup> In summary, the Psalter abounds with direct and indirect references to the acts of God. Many times the psalmist simply assumes that his reader knows what he is referring to, at other times he is more descriptive. In its frequent use, therefore, the deeds of God are a prominent theme in the Psalter.

### **The works of God as a possible editorial theme in the Psalter**

In recent studies the Psalter has been perceived as a book carefully compiled and arranged to reflect certain theological and editorial themes. Whybray, Zenger and others have pointed to several of these editorial concepts which may have guided the final redaction of the Psalter.<sup>13</sup> I suggest that the mighty works of

---

12. Bullock mentions that there are 37 citations from the Psalms in Hebrews. (Bullock 2001-9), 91. It is clear that to the NT authors the formation of the church universal is a motif in the Psalter.

13. The study of G.H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (G. Wilson 1985) is often considered the catalyst for reading the Psalter as a book with a story line. Wilson and Brueggemann and others argue that a wisdom and Torah theme organizes and frames the five books of the psalter, with a major shift from temple, cult and palace to exile and the study of Torah. (Howard, *The Psalms and Current Study* 2005) and (G. H. Wilson, *The Structure of the Psalter* 2005) Norman Whybray and J.C. McCann lists these proposals as well as others, including an eschatological frame suggested by M.S. Smith. (Whybray 1996) (McCann 1993). H. Koorevaar has argued that an "expanded macro structure" can be deducted from considering the doxologies, the superscripts with biographical notations from David's life and the use of names, as well as the Talmudic arrangement of 147 psalms instead of 150, and the center psalm of each of the 5 clusters in the Psalter. (Koorevaar 2010). Erich Zenger's

God also can be perceived as a possible contributing editorial methodology for the final formation of the Psalter. Book I and II are described as the prayers of David and the concluding blessing (Psalm 72:18-19) makes it clear that the prayers have to do with the mighty works of God:

Blessed be the Lord God, the God of Israel,  
Who only does wondrous works ( לבדו נפלאות עשה )  
And blessed be his glorious name for ever and ever.  
And let the whole earth be filled with His glory. Amen  
and Amen.

Book III concludes on a more subdued note. Psalm 89 meditates on the promises of the Davidic covenant but to the psalmist, however, it seems that God has reneged on doing what He said He would do as he wonders if God is forgetting His promises forever

---

compilation of recent studies on the composition of the Psalter demonstrates the intensity of this research. (Zenger 2010) What should be noticed is that these authors agree that there is evidence of an editorial process involving certain theological and / or literary themes. Yet, there is disagreement as well; how to arrange the 5 books of the Psalter, which psalm may be a turning point; is it Psalm 73 or 89 or 86? (Brueggemann, Response to James L. Mays, 'The Question of Context' 1993) and (G. H. Wilson, Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of the Psalter 1993) and (Koorevaar 2010) respectively. And which theme is more comprehensive than another? My own suggestion as to the theme of the mighty works of God as another editorial theme should be seen as possible amidst the contribution of other possibilities. Rather than choosing for one the richness of the text allows for various editorial keys.

(89:49). The concluding blessing here is the briefest of all and alludes to the benediction in Psalm 72.<sup>14</sup> It reads simply:

Blessed be the Lord for evermore. Amen and Amen

Nothing more discouraging than God being inactive! The ending of Book IV in Psalm 106:48 alludes to Psalm 72 as well. In this segment of the Psalter however, there is a shift towards the anticipation of the kingdom to come which includes all nations (e.g. Psalm 93 and 96), the anticipation of the fourth and fifth mighty work of God. The concluding blessing reads:

Blessed be the Lord God of Israel from everlasting to everlasting.

And let all the people say, Amen. Praise the Lord!

The added phrase 'Praise the Lord' anticipates Book V which contains a number of Hallel psalms. Prior to the final cluster of these praise psalms in 146-150, which are considered the climactic conclusion and doxology of the entire Psalter, stands Psalm 145. This psalm is remarkable in its emphasis on the works of God, and in many ways sums up this focus of the mighty works of God in the Psalter.

---

14. Psalm 89 in most editorial schemes is perceived as the low point in the Psalter and its story, with Psalm 90 starting the reversal (see e.g. Wilson).

1. Psalm 145 enlarges the blessing of Psalm 72:18-19 using similar vocabulary and themes. The call to bless the Lord (vs. 1, 2, with 21, with vs. 10) forms the inclusio and the central phrase where all of God's works and the saints shall bless the Lord. Works as deeds (*ma'as*) are mentioned in 4, 9, 10 and 17; as mighty acts (*gebura*) in 4, 11 and 12; as fearful and wondrous (*pala*) in 5 and 6. These works are great (*gadol*) in 3, 6 and 8; are glorious (*kabod*) in 5, 11 and 12; and give God honor (*hada*) in 5 and 12; they are majestic (*hode*) in 5. These two final blessings imply that Book I and II, as well as Books III-V are reflections on the works of God. Psalm 145 functions as a 'janus' and looks both to the final doxologies and praises (146-150), and looks backward, with the doxology of 72, to the entire Psalter as liturgical responses to God's activity in our world (3-144 with 1 and 2 as intro).

2. In addition, Psalm 145 is largely made up of cola and themes used in other psalms, a further indication of giving a summation and introduction to the final praise psalms.<sup>15</sup> With Psalm 1:4-6 it separates the saints from the ungodly (145:18-20) and forms an inclusio underlining the theodicy theme of the Psalter. Strengthening this inclusio is the meditation on the Torah in Psalm 1:2 with the musing on the works of God in 145:5-6.<sup>16</sup> The linkage

---

15. See the comments of Delitzsch on Psalm 145.

16. William Brown reflecting on 'tree and Torah' in Psalm 1 writes "The object of the psalmist's 'reflection' includes God (63:5-7) and God's 'works' (77:11-13). God's work in history, both salvific and judgmental, is incorporated in *torah*."

as to this meditation is stated in Psalm 119:27: "Make me to understand the way of thy precepts: so shall I talk of thy wondrous works." The focus on the king and his kingdom in 145 looks back to Psalm 2.

3. The structure of psalm 145 is in two stanzas (3-9 and 11-17), both following a similar pattern, and together forming an acrostic.<sup>17</sup> The first stanza is the individual praise by the singular 'I' of vs. 1, noting the works of God as great and glorious, powerful and mighty (vs. 3-6), demonstrating the character of God as good, righteous, gracious and full of compassion (vs. 7-9 with reference to Exod. 34). Vs. 10 as the central phrase is a *janus*, concluding the first stanza and opening the second. The second stanza shifts from individual praise to cosmic and communal praise. Here both the works themselves and God's saints praise the works of God as great and powerful (vs. 11-13) and again these display the character of God as gracious, good, righteous and holy (14-17). The praise, then, is from the 'I' and the 'all flesh,' restated in the concluding verse 21, and clearly the subject of individual and commu-

---

(Brown 2002), 57.

17. Goldingay sees the same structure. (Goldingay 2008) The acrostic in the MT is incomplete in the omission of the *nun*. Qumran, LXX, Vulgate and other MSS insert a verse beginning with a *nun*: "Trustworthy (*ne'eman*) is God in all his ways; and faithful in all His deeds." Obviously this would follow the main theme of Psalm 145. Most commentaries make this note. (Alter 2007), 500. One suggestion that the *nun* is omitted is that the center lines (11-13), in reverse order, read מלך – king.

nal praise are the glorious works of God which manifests His good, gracious and righteous character. All what can be said about the works of God has been summarized in Psalm 145.<sup>18</sup>

4. The Psalm identifies God as eternal Ruler and King. The opening verse uniquely states that David's God is King and His Lordship is evident in His mighty acts. These acts themselves constitute His kingdom, which is mentioned four times in the center of the psalm (vss. 11-13).<sup>19</sup> King and kingdom are eternal, and both are celebrated with exuberant praise in the concluding psalms 146-150. This is the *telos* of the Psalter and the final act of all the works of God. No wonder we are taught to pray that this kingdom may come in the Lord's Prayer and that the conclusion of the NT in Revelation 22 is a prayer that this King may come quickly.<sup>20</sup>

5. Psalm 145 in all the 116 superscriptions is only here identified as a *tehillah*, the singular for the title of the Psalter. It is the concluding Davidic prayer and highlights this main theme for worship, namely the proclamation and benefits of the works of

---

18. Conrad Schaefer notes a similar structure and other finer structures in this psalm. (Schaefer 2001), 337-339.

19. Only in two other places in the Psalter is the kingdom mentioned (45:6 and 103:19), though implied in many other ways whenever the focus is on the king.

20. This Messianic theme is of great importance in the Psalter, as many of the psalms speak of the king not merely concerning David, but of the promised Son of David. (Eaton 1986)

God. This call to worship is addressed to the saints, and more specifically, to the next generation (vs. 4, 12) which needs to hear the works of God. Faith, that is the inward commitment to the acts of God, is transmitted in acts of liturgical remembrance (vs. 7). The psalm uses verbs indicating vocal worship virtually in every verse; to bless, to praise, to speak, to extol, to declare, to utter, to sing, to converse, to make known. For it is in these acts of exuberant remembrance that the new generation will believe in things not seen (Hebr. 11:1).<sup>21</sup>

6. Finally, the works mentioned only generically in psalm 145 are mentioned in more detail in the concluding 5 Hallel psalms. We praise God as creator of heaven, earth and sea (146:6; 148:3-5), who sustains His creation with rain, wind and produce (147:8-9) and made man and beast to praise Him (148:15-18). We

---

21. Transmission of the faith as the telling and retelling of God's acts in salvation history is an important aspect of worship. Hebrews 11 implies that this story is told to illicit faith; faith not only in that God created by His word all the things we see, or faith how God prepared his people through the obedience of Abel, Noah, Abraham, Sarah, Isaac and Jacob and Joseph for the Exodus event and the subsequent taking of the land, even when none of them received or saw the promises made to them. The author of Hebrews writes this chapter to call us to faith in the central work of God done by Jesus who is declared the Author and Finisher of faith so that we, the people of Pentecost, are in a better position to believe that He will build his apostolic church until He returns (chapter 12). Finally the final act of God is mentioned: "For we have no continuing city, but we seek one to come." Here too, as in the Psalter, the recital of the acts of God should lead us to 'continually offer our sacrifice of praise to God, the fruit of our lips, confessing His name and to do good and to share.' (13:14-16)



praise God in that He called forth His people Israel to give Him praise (148:14; 149) and He extends His call to all nations (148:11-13) and to all who fear Him (147:11). The Incarnation is alluded to in that the Lord gives judgment to the oppressed, feeds the hungry, loosens prisoners and defends the fatherless and widow (146:7-9), heals the brokenhearted and binds their wounds and supports the meek (147:3), all easily associated with the works of Christ during His earthly ministry (see Luke 4:17-21). Finally the King and His people will execute judgment on the wicked (146:9; 149:7-9) and will establish His kingdom with Jerusalem as its center (146:10; 147:2, 12-14). Psalm 150 says it all in this brief but declarative summary: "Praise Him for His mighty acts (*geburah*), praise Him for His excellent greatness (*go'del*) . . . let everything that has breath praise the Lord."<sup>22</sup>

We may read the Psalter as a book about the mighty deeds of God. Psalm 1 and 2 do open the Psalter in typical Hebrew fashion, announcing the final deed, the *telos*, at the outset of the story.<sup>23</sup>

---

22. Schaefer notices that Psalm 145 mention the 'all – 19' כל times, anticipating the final phrase of Psalm 150. (Schaefer 2001), 337

23. There is discussion if Psalm 1 is the actual intro to the Psalter, or that Psalm 2 should be added. Wilson and others argue for Psalm 1, Howard for Psalm 1 and 2. (Howard, *The Structure of Psalms* 93-100. 1997), 202-205. It seems right to include Psalm 2 for a variety of reasons. As stated above, both psalms introduce theodicy as a main theme, a struggle with evil which is won by the righteous individual who trusts the revelation of the Torah and knows that the Messiah will overcome the powers of evil. Psalm 3 then begins the story of this gradual

The Psalter, like so much of Scripture and human history, is the epic between good versus evil, light versus darkness, life versus death, freedom versus captivity, right versus wrong, God versus the powers of evil personified in the rebellious kings and rulers (Psa. 2:2). Psalm 1 announces that the individual who meditates in the Scriptures will be like a tree in contrast to the wicked which is like chaff. As these metaphors already imply, the wicked are powerless in the end and have no place in God's kingdom, they shall perish, while the righteous shall be known by God because they know God's plan for true humanity by their meditation on the Torah (Psa. 119:127). Psalm 2 announces the victory of the Messiah over cosmic evil, and here too those who do not trust Him shall perish while those who serve this King with fear and faith shall be blessed. What follows, from Psalm 3 through 144, may be seen as how this *telos* of the final victory for the individual and the entire cosmos is accomplished in and through the works of God, through Creation, the Exodus, the Incarnation, Pentecost and the New Creation.

---

victory completed in the final establishment of the Kingdom of God. From a literary perspective the micro-inclusio of Psalm 1:1 and 2:12 (blessed) argues as well for their thematic relationship, and the inclusio of Psalms 1 and 2 with respectively Psalms 145 and 146-150 does the same.

The emphasis on the laments in Book I-III implies that this story is an enduring and difficult clash, a trial of faith. The enemy seems at times to prevail, both over the individual and the community, even to the point that the psalmist wonders if God is able to be victorious (see Psalm 44, 77 and 89), and that God has ceased to be merciful and has turned aside from His people. Psalm 77 is instructive here in that the lament which results in six astonishing questions wondering if God still cares is then reversed in a song of hope when the psalmist remembers the mighty works of God. At other times individual sin and national rebellion hinders the ongoing work of God.<sup>24</sup> But throughout it is clear that to the psalmist the work of God is evident and progressing, and is celebrated by the psalmist even within the laments. This praise and hope becomes the major theme in Book IV and V, expressed in the royal psalms announcing that Yahweh is King anticipating His Kingdom, in the songs of Ascent, in the Hallel psalms as in the final praise cluster of 146-150.<sup>25</sup> The focus is more directed to the future three works of God and the victorious reign of the Messiah in the New Jerusalem. Evil is still present in books IV-V, even up to the

---

24. See the seven penitentiary psalms, or Psalm 106. Of interest is that in these psalms the burden of the psalmist is not only to be restored in his relationship with God, but that he understands that the work of God has been thwarted as he prays also for the restoration and formation of Israel and the destruction of her enemies. See Psa. 6:10; 32:10; 38:19-30; 51:18-19; 102:28; 130:7-8; 143:12 and 106:44-47.

25. Howard, *The Structure of Psalms*, 93-100. 1997, 183.

cluster of laments in 140-144, but it has and will not have the final word. The power of evil will be broken, the individual and the community will be delivered, and the psalmist gives thanks and praise for that assurance that God will do what He purposed. Lament, thanksgiving and hymn are then also responses to the perception of the Psalmist how the works of God progress.

Recognizing there are other themes knitting the individual psalms together, the consistent mentioning of the mighty works of God throughout as well as the story line of these works from Psalm 3 to 144 with the opening psalms 1 and 2, the doxologies of Psalm 72, 89, 106 and 145 with Psalms 146-150 argue that a major focus of Psalmonic worship and spiritual life is closely bound to the meta-story of the works of God. Such a focus has implications which pertain to practical theology, as C.V. Gerkin observes:

This sense in which practical theological thinking is grounded in narrative is, of course, rooted in the faith that the Bible provides us with an overarching narrative in which all other narratives of the world are nested. The Bible is the story of God. The story of the world is first and foremost the story of God's activity in creating, sustaining, and redeeming the world to fulfill God's purposes for it.<sup>26</sup>

---

26. Quoted by Michael Goheen in *Reading the Bible as One Story*. (Goheen, Reading the Bible as One Story 2005).

## **Part II - The Mighty Deeds of God in the Psalter and their importance for Spiritual and Liturgical praxis**

It is without argument that the Psalter is not merely handing us information about the mighty acts of God, but its purpose is to lead us into the right praxis of our faith and life through the avenue of their liturgical use. Indeed, the argument of this segment of the paper is that the value and use of the Psalter in the life of the believer and the community of faith is vital to personal and communal theology (*lex orandi, lex credendi*) and spirituality, the theme of this study week.<sup>27</sup> There is nothing new about this claim. Psalmody, that is the practice of the Psalter in the life of the individual and the community, has an immense place in the life of Judaism, as well as from the very outset of the church.<sup>28</sup> We will not argue this fact but suffice to agree with James Mays, who observes that “the relation between Christianity and the psalmody in the earliest centuries continued to be the case during the centuries of Christian history. The relation has been maintained in different

---

27. Anglicanism, as a representative of the more liturgical tradition within Christianity, understands that “worship is the principle arena of theological experimentation and formulation.” (Stevenson 2004), 188.

28. See for instance the study by Gregory Woolfenden on the origins and theology of the use of the Psalter in the daily liturgical prayer within the various branches of Christianity. (Woolfenden 2004) The early church immersed itself in the Psalter and in the more liturgical churches and in present monastic communities this ancient practice is still very much alive and central to worship. In the rule of St. Benedict, as an example, the reading of the Psalter is its theological and liturgical basis.

times and practices, at different levels of intensity and intentionality. But for Christians as a whole, it has persisted as though something essential were at stake in the relation.”<sup>29</sup> His comment is of interest because in evangelical circles and in the Free Church setting the place of the Psalter in the liturgy is often of a lower ‘intensity and intentionality’ than in the more liturgical circles, though interest certainly is on the increase.<sup>30</sup> In the light of this renewed interest we suggest several implications the theme of the great acts of God in the Psalter should have for our spiritual life as individuals and as communities of faith. Six implications are proposed:

### **The liturgical focus of the Works of God and participation in the present work of God**

Praying and any other sincere use of the Psalter is only truly spiritual and liturgical when it is done in the conviction of Christian faith that the individual and the community are actively

---

29. (Mays 1994), 4.

30. This interest in the faith and praxis of the earlier church is observable throughout the evangelical world. A recent approach to the study of the Psalter by Waltke and Houston is to include its historical liturgical use and exegetical methodology for the sake to regain what the evangelical church lost. They note that since the 18th century hymnody has replaced the centrality of the Psalter in the liturgy of the evangelical churches. “The uniqueness of the Psalms has thus gradually disappeared from our religious radar screen. Likewise the authors claim that “psychology and praise songs have replaced the holistic study and singing of the Psalms for nurturing the spiritual life for enriching the church’s worship.” (Waltke, Bruce K. and James M. Houston 2010), 10.

participating in the present work of God.<sup>31</sup> All the psalms imply the involvement of the psalmist as well as the congregation of Israel in the Exodus event, with all its up and downs. They look backward what God already has done, they look forward what God has promised to do, they respond to what God is doing now and how they fit in.<sup>32</sup> The use of the Psalms for us, then, is to make us aware that we are to be active in the fourth mighty deed of God.<sup>33</sup> The Psalter anticipates the gathering of the nations under the Lordship of Christ, and the NT makes it clear that we are called to participate. Using the Psalter privately and collectively affirms this call to co-work with God to build the church of Christ, knowing that the gates of hell cannot prevent it. We do this in times of difficulty and severe trial (we lament), in times of renewal (we give thanks), in times of progress (we hymn), and like the earlier psalmist we meditate on what God did, will do and is doing. This is the movement of the book of Hebrews, which uses the

---

31. Calvin comments on Psalm 9 that "where there is no godliness, there is no sense of the works of God." (Calvin 1845), 139

32. Newbigin states this in the following way: "Thus the Christian understanding of the world is not only a matter of "dwelling in" a tradition of understanding; it is a matter of dwelling in a story of God's activity, activity which is still continuing. The knowledge which Christian faith seeks is knowledge of God who has acted and is acting." (Newbigin 1989).

33. Graham Buxton sees the privilege to participate in the work of building the church as a joyful response to God's invitation to "be drawn into this perichoretic dance of Trinitarian life, which is both immediately available to us and a promise of richer things to come." (Buxton 2001), 1-10.

Psalter prolifically, where the author takes a Christological look backwards (1-11) for our encouragement that the works of God have progressed up through the Incarnation; a look forwards when he anticipates the New Jerusalem (13); and then looks to the church in his own day which he addresses as he challenges the believer to step boldly into what God is doing now because we are indeed in a better position than the psalmist was (12). The NT speaks consistently that we are partners with Christ to build the church. We are the more assured that what God has begun at Pentecost He will complete with us (Phil. 1:29; 2:13; Eph. 2:10; I Thess. 1:3; Hebr. 13:20-21). And this great grace of participation in the present mighty work of God must stand at the center of Christian worship, in our liturgical use of Scripture as a whole and the Psalter in particular. We gather and confess our faith expressed in the Nicene and Apostolic creeds which mentions the mighty deeds, and in the celebration of the Lord's Supper in remembrance of the central work of God in Christ.<sup>34</sup> Worship rooted in the mighty works of God, as the Psalter implies, is to focus on God and His activities in history and to praise Him for His call to become the human participant in God's present deed.<sup>35</sup> Being part of

---

34. The creeds do more than listing the works of God, they set a standard of what to believe in the face of theological and practical opposition. They draw us into the heart of the church universal and link us to the story of the church through the ages. See Christopher Seitz, *Nicene Christianity*. (Seitz 2001)

35. A similar argument is given as the main theme of Christopher Wright's recent volume, *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's*



this chapter in God's story gives us the sense of purpose and identity, as our personal story is defined by the grand story of God. "To know God is compared to knowing the overarching or universal story, that is, to participate in it."<sup>36</sup> Michael Goheen reminds us of the urgency to read the Bible in light of my life-story as part of God's story:

Thus, the biblical story is not to be understood simply as a local tale about a certain ethnic group or religion. It begins with the creation of all things and ends with the renewal of all things. In between it offers an interpretation of the meaning of cosmic history. It, therefore, makes a comprehensive claim; our stories, our reality—indeed all of human and nonhuman reality—must find its place in this story. . . . The question is not whether the whole of our lives will be shaped by some grand story. The only question is which grand story will shape our lives. For the one who has heard Jesus' call to follow him, the call comes with a summons to enter the story of which he was the

---

*Mission*. (C. Wright, *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission* 2010). See also Philip Greenslade, *A Passion for God's Story: Discovering your Place in God's Strategic Plan*. (Greenslade 2002) and Graeme Goldsworthy, *According to Plan: The Unfolding Revelation in the Bible*. (Goldsworthy 1991). D. A. Carson, *The God Who is There: Finding Your Place in God's story* (Carson 2010) is more an overview of the Biblical story to acquaint seekers and those unfamiliar with the Bible. For a more theological approach to the importance of the realism of God active in history see Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*. (Frei 1974). On the popular level see Brian D. McLaren, *The Story We Find Ourselves in*. (McLaren 2003)

36. Hugh Jones as quoted by John Navone in *Seeking God in Story*. (Navone 1990), 266.

climactic moment—the story narrated in the Bible. It is an invitation to find our place in that story.<sup>37</sup>

### **The liturgical focus on the Works of God and the formation of theological insight**

It is in this active standing and participation in the present work of God that we begin to understand and experience the Person and character of God as manifested in His mighty works. In acts of worship as implied by the Psalter we meet God as the sovereign King, the Lord of lords, who rules supremely over all creation and her inhabitants, as well as over the unseen world of good and evil.<sup>38</sup> This King and His works are inseparable; both are

---

37. (Goheen, *The Urgency of Reading the Bible as One Story* in the 21 st Century 2006), 7, 13. It was Robert Webber who tirelessly argued that worship is the sacred act of committing oneself to what God did, does and will do. We refer here only to his last volume, *Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative* (Webber 2008). Webber argues that worship "does God's story" while remembering what He did and anticipates what He will do. To summarize this in the Eucharistic celebration we proclaim: "Christ has died, Christ is risen, Christ will come again."

38. Delitzsch comments on the opening phrase of Psalm 145 with these notes: "The language of address "my God the King," which sounds harsh in comparison with the otherwise usual "my King and my God" (Psa\_5:3; Psa\_84:4), purposely calls God with unrelated generality, that is to say in the most absolute manner, the King. If the poet is himself a king, the occasion for this appellation of God is all the more natural and the signification all the more pertinent. But even in the mouth of any other person it is significant. Whosoever calls God by such a name acknowledges His royal prerogative, and at the same time does homage to Him and binds himself to allegiance; and it is just this confessional act of exalting Him who in Himself is the absolutely lofty One that is here called **רוֹמֵם**." (Delitzsch 1968), 388.

first and foremost glorious, mighty, all powerful and great.<sup>39</sup> Whenever these works are mentioned as mighty and great the emphasis is not only on God's actual display of power, but even more on the greatness of His mercy, compassion, righteousness and justice. God is a virtuous God in the Psalter, a God who is declared to be good even when He at times hides His face.<sup>40</sup> The Psalter in its poetic genre assumes that this theology is obtained first and foremost in acts of worship and contemplation, in its singing, praying and meditating. Analytical study is of course possible, but even then it should be done in a liturgical context, as James Smith argues: "Christian Education finds its font and fountain in the practices of Christian worship."<sup>41</sup> It is in liturgy that we

---

39. For James Mays the declaration in the Psalter that "The Lord reigns!" becomes the unifying theological and thematic center. Mays acknowledges that his study should be called 'a proposal in all modesty.' Likewise is this study and much more so. There is no one exclusive way to garner the spiritual richness of the Psalter. (Mays 1994),12-22. To approach the Psalter from the mighty works of God is another way to seek to comprehend the richness of this book and runs parallel to Mays' penetrating study.

40. His goodness declared in Genesis 1 echoes in Psalm 25:8; 34:8; 73:1; 86:5; 100:5; 106:1; 118:1, 29; 119:68; 135:3; 136:1; 145:9. Psalm 73 in particular places this goodness in the context of the God Who hides. To experience God includes His absence as *Deus absconditus*.

41. James Smith, in his first volume on Cultural Liturgies called '*Desiring the Kingdom*', argues that no person is without his or her own liturgy, no community without its worship. The danger is that the Christian liturgy has become in many respects secular, and that therefore it is essential that the worldview and cultural formation is rooted in the renewing power of genuine worship. Worship, in whatever shape or form, elicits desire. Christian worship elicits desire for God and that what is good. (Smith 2009)

obtain and inculcate a living theology.<sup>42</sup> Here a fundamental principle is at stake, in that theology and spirituality cannot be separated. Living theology is experiential; it affects the entire worshiper and moves him or her back and forth between understanding and worship. Referring to Hans Urs von Balthasar, who saw this interplay between theology and spirituality in the earlier church, Mark McIntosh writes that the “unity of theology and spirituality is best served as the *aid* in comprehending and appreciating the content of revelation.”<sup>43</sup> Another student of early Christianity summarizes this interplay in one phrase: “Learn praise and you will learn God.”<sup>44</sup> In the more ancient liturgical setting of the Anglican Church there is the conviction that “theology is fundamentally worship.”<sup>45</sup> Jörg Jeremias, reflecting on Eastern Orthodoxy and his own spiritual life, concludes that “Liturgy is not the result of the-ology, but conversely, theology would not be possible without Liturgy.” (Jeremias, 2005) Furthermore the agent of the five deeds

---

42. It is important to understand that the Psalter as a book of prayers first implies that our knowledge of God comes through worship, through the liturgical use of the Psalter. It does not deny the importance of study, of analysis, of our use of reason, but above all the mind and the heart work together. St. Paul’s Theological Center is a training for (Anglican) ministry which is based on this principle, and perceived not only as a re-instatement of the earliest training in Christianity, but as a renewal for the present life of the church. See <http://sptc.htb.org.uk/>

43. McIntosh, 2000, in a section on theology and spirituality, 14.

44. Goettmann 2006, 28-29.

45. Bartlett, 2007, 171.

is the second person of the Trinity, and for this and other reasons the Psalter from the very outset of the church demanded a Christological interpretation. It is Christ we meet in the Psalter in particular.<sup>46</sup>

### **The liturgical focus on the Works of God and the formation of Christian character**

Living faith in the works of God leads to internalizing the very character of God as mighty, righteous, just, merciful, compassionate, and this in turn builds Christian character. I refer here to the argument of N.T. Wright in his book "After You Believe." For him Christian character is rooted in being committed to the works of God, and in particular to live eschatologically in view of the final work of God. He states:

... what counts is the formation, in the present time, of a character that properly anticipates the promised future state, in the sense we explored earlier. As we saw, that future state is, for the Christian, the resurrection to share in the new world, the new creation that has already begun with him, and in which God's people are to be a royal priesthood, the genuine human beings through whom God's world is brought into glorious flourishing and order. . . . The Psalms will open up the heart and mind of anyone who reads, sings, or prays them with any attention; they will form and reform that heart and mind in a way which,

---

46. Braulik, 2004.

though by no means always comfortable, is always formative of Christian character.<sup>47</sup>

Worship which focuses on God and declares His deeds and character is a means by which the Spirit of God draws the worshiper in the very bosom of God. As God is virtuous (Psa. 111), likewise the person who fears the Lord reflects these virtues (Psa. 112). Worship based upon the Psalter draws both individual and community into the heart of God as Trinity where love, compassion and mercy as well as power, righteousness and justice flourishes.<sup>48</sup> It is in worship where our story resonates with the God's story, and through which the Spirit of God transforms our charac-

---

47. N. Wright, 2010, 125 and 226.

48. The story of Psalm 99 follows this pattern, where, on the basis of worshiping the power and righteousness of God the psalmist describes that God is kind and forgiving.

ter and the way we desire to live.<sup>49</sup> True character formation cannot be separated from a theology that arises out of worship.<sup>50</sup>

### **The liturgical focus on the Works of God and mission**

The sequence of a faith commitment to what God is doing now and our genuine confession of faith in His mighty deeds, which leads to grasping the very character of God, which in turn leads to spiritual formation of both the individual and the community prepares the church to turn her eyes to mission, the call to transmit this faith to both the new generation within the church as

---

49. Graham Tomlin emphasizes the work of the Spirit in this process, also relating it to understanding that the Christian stands in the narrative that God is writing today. (Tomlin 2011), 89-110. Tomlin quotes Hauerwas with regard how Christian character is formed within the context of community where God's story is celebrated: "It demands that we require a narrative that gives us the skill to fit what we do and do not do into a coherent account sufficient to claim our life as our own . . . internal to the story itself is the claim that we cannot know the story simply by hearing it, but only by learning to imitate those who are now the continuation of the story." Hauerwas himself wrote: "Our character is the result of our sustained attention to the world that gives coherence to our intentionality. Such attention is formed and given content by the stories through which we have learned to form the story of our lives. To be moral persons is to allow stories to be told through us so that our manifold activities gain a coherence that allows us to claim them for our own. Stories and character are interdependent in the sense that the moral life, if it is to be coherent, always has beginnings and endings.' 'Vision, Stories and Character' and 'Character, Narrative and Growth in the Christian Life' in "The Hauerwas Reader." (Hauerwas 2001) Kindle Locations 2084-2085 and 2751.

50. Philip Sheldrake argues that to be spiritual is to be drawn into the heart of the Trinity, which means that theology and spiritual life cannot be separated. "Attempts to speak about God (theology) and our efforts to live in the light of that understanding (spirituality) cannot be separated." (Sheldrake 1998), 3.

well to the world at large. The Psalter consistently urges the community of faith to proclaim the mighty deeds not only to one another, but to transmit the story to the next generation, so wonderfully expressed by the older psalmist in Psalm 71:

O God, You have taught me from my youth;  
and before now I have declared Your wonderful  
works.  
And now when I am old and gray-headed, O God, do  
not leave me;  
until I have declared Your strength to this generation,  
and Your power to everyone who is to come.  
And Your righteousness, O God, is very high,  
who have done great things. O God, who is like You  
(71:17-19)

Mission in the Psalter is directed to the next generation. But the blessing of the mighty deeds is not for Israel alone, but for all the nations (Psa. 67), the work which God is doing at this very moment.<sup>51</sup> Christopher Wright affirms this implication to mission as central to the Biblical story, and particularly to what we call the fourth mighty work of God, the formation of the church universal. Goheen points to this:

Chris Wright summarizes the biblical narrative in this

---

51. See also Psa. 96:3. For a detailed analysis of these missional psalms see Theodore Maccarenhas, *The Missionary Function of Israel in Psalms 67, 96 and 117*. (Maccarenhas 2005)



way: ' . . . the whole Bible renders to us the story of God's mission through God's people in their engagement with God's world for the sake of God's whole creation.' Thus the mission of the people of God is 'our committed participation as God's people, at God's invitation and command, in God's own mission within the history of God's world for the redemption of God's creation.' Our identity as God's people comes from that missional role in the biblical story.<sup>52</sup>

The mighty works in the Psalter must be shared because they are cosmic in nature; within the church in her worship to encourage one another, within the family to transmit the faith to the next generation, to the peoples of our world to draw them into the story that gives meaning to our lives.

### **The liturgical focus on the Works of God and theodicy**

Finally, the Psalter moves us into the arena of the battle between good and evil. All the works of God are works which overcome darkness, evil and death, and though in Christ the final victory is sure, we still live in a world where good and evil are in enmity. Evil and the evil-doers "do not pay attention to the works of the Lord and to the works of His hands." (28:5)<sup>53</sup> The issue of theodicy as to how the mighty acts of God oppose and finally

---

52. Goheen, *The Urgency of Reading the Bible as One Story in the 21 st Century* 2006, 7.

53. See also Psa. 78:11-12,32,43; 92:4-6; 95:9-11; 106.

overcome evil and the evil-doer implies that God is not to be perceived as the provider of parking spaces or interested in who scores the winning goal in a soccer match. Such trivialities lead to a theology of triviality. As one critic observes rightly: "one person's providence is another's downfall. . . . in many cases the nature of such claimed interventions seems trivial when set in the context of Auschwitz and Hiroshima, which no providential action prevented."<sup>54</sup> The Psalter paints a complex picture of constant struggle with a world of injustice, cruelty and oppression of the innocent poor. As Brueggemann argues, "spirituality by itself is an inadequate basis for reading the Psalms . . . the struggle of the oppressed against the unjust, when cast theologically, is the issue of *theodicy*" which belongs to the spirituality of the Psalter."<sup>55</sup>

It is in the Psalter that God is questioned concerning the power of evil, and where the Psalmist in the end clings to the mighty works of God and finds a hope that fades not away. These prayers do find it proper to place God in an immediate historical encounter with rampant evil (see the superscripts) where His goodness may be questioned but never is denied by the Psalmist. It is the cross within the Psalter and its Messianic hope that God

---

54. Maurice Wiles in *The God Who Acts*. (Tracy 1994) 21,22

55. Brueggemann, *The Message of the Psalms*, 1984, 168-176.

shows His involvement in a world of good and evil.<sup>56</sup> To worship using the entire Psalter is to pray not only the pleasant psalms, but to sing the laments as we ourselves struggle with principalities and powers (Eph 6:12) in the light of the final victorious act (Rom. 8:38).<sup>57</sup>

---

56. See Psalm 44, 73, 77

57. The issue of spirituality and theodicy and how the Psalms teaches the believer to oppose evil needs much more space and research. As an added note: The importance of emphasizing in liturgy and preaching the mighty deeds of God is to counteract the persistent denial of the essential relevance of God actively intervening in and guiding human history. Thomas Tracy points out that the denial of God actively involved within creation is due to three assumptions. First as a result of the rise of the natural sciences which seek to demonstrate that the world is "a natural order in which events can be explained by their intelligible relation to other natural events, without reference to supernatural agencies." Science has no room for an open system where a God can overrule natural laws to accomplish His purposes, particularly in the present debate around creation. Second, we still have a similar problem in many theologies rooted in the Enlightenment where God often is perceived in a deistic manner or where any idea of the supernatural is relegated as human religious imagination where God, if He is still there, has withdrawn. Thirdly, as a more ethical and philosophical reason, Tracy observes that it is difficult for many that God is the One who allows evil to happen. He raises the question in this manner: "The general problem of evil arises here with great poignancy and power. If God's will is sovereign over human history, then why is that history so full of sorrow and destruction? If God does act in the world to direct events toward the fulfillment of the divine purposes, then why does God not do so to better effect?" The liturgical use of the Psalter serves as an antidote to anti-supernatural theologies and science and – with Proverbs – gives insight in the dynamics of evil.

Sound liturgical use of the Psalter also stands against the contemporary pluralistic ideology that truth is relative and that God at work in human history is an illusion. Alister McGrath points to this when he writes to evangelical scholars: "Yet the identification of a fixed starting point—the history of Jesus as witnessed to in Scripture and the living experience of the Christian

## Conclusion

From the very outset of Scripture, and therefore for those believing these Scriptures, the works of God are revealed and recognized. The Psalter teaches us to incorporate them in private and public worship, and to reframe and contextualize them for our day and age, the era of the mighty deed of building the church. What I meant to do in this paper is to call us to the Psalter for private devotions and liturgical gathering. To do so is to step liturgically into God's story which is not science fiction, but historical participation. It means we confess loudly and joyfully our faith, recite the Apostolic or Nicene creed alongside the reading of Scripture. These creeds focus on the mighty deeds of God and the Incarnation in particular. In faithfully doing so do we not taste who God is, the Sovereign Ruler and King, who is righteous and merciful? Is

---

community—is of vital importance in anchoring Christian theology in the midst of a pluralist sea. Here is the center and the starting point of all theological reflection and adoration. It is something that is historically given and theologically justifiable.” Lesslie Newbigin argued some decades ago for the importance of the Biblical story as the unique and true worldview for Christians within a pluralistic world. It is a seminal work which influenced others defending the importance of standing in the story of God. (Newbigin 1989) Newbigin defends that Christian truth is to be seen in the context of the ever progressing narrative of God's redemption rather than only in propositional statements. In two articles Alister McGrath builds on Newbigin's thesis to defend the necessity for Christian truth as narrative to stand opposed to the dogma of the pluralistic world where truth is at best relative. (McGrath, *The Challenge of Pluralism for the Contemporary Christian Church* 1992), (McGrath, *The Christian Church' Response to Pluralism* 1992)

the foundation of His throne not righteousness and is mercy not always before His face (Psa. 89:14)? In praising His character on display in these mighty deeds we ourselves are drawn into His character and are moved by the Spirit to be just and merciful. Who indeed has access to God's holy hill? Is it not him or her who walks uprightly and who does not lend his money with interest? (Psa. 15) Is this God not the God who is good and extends His mercy to all nations? Reading the mighty works of God through the lens of redemption, is His longsuffering love not what motivates us to be part of the fourth mighty deed? Is not the Lord's Table the place to give thanks that we are part of that work? In this sequence of participation, of maturing in our knowledge of God and self, in our obedience to the call of mission and standing in opposition to injustice and evil, we do look forward to the chapter yet to be written, the establishment of a New Heaven and Earth. Indeed, a robust use of the Psalter culminates in the assurance that one day all breath shall praise the Lord; all of His works, all peoples and all of creation.

Allow me to conclude then with how the traditional service in the church began when I grew up in the 'Hervormde Kerk' in Schiedam. The 'dominee - pastor' climbed the pulpit and solemnly began the service with this declaration based on the Psalter using some of the favorite texts of Calvin:

Onze hulp is in de naam des HEEREN,  
die hemel en aarde gemaakt heeft. (Psalm 124:8)  
die trouw houdt tot in eeuwigheid  
en niet laat varen de werken van Zijn handen. (Psalm  
138:8)

Our help is in the Name of the Lord  
Who made heaven and earth  
Who is faithful forever and ever  
And who does not renege the works of His hands.

May the Psalms play a central role in our own spiritual life,  
be celebrated in our public worship, and may they encourage us to  
work in the building of the church today. <sup>58</sup>

---

58. To use the Psalter as a prayer book is to use the laments as well. To read the Psalter according to monastic division, use the publication of the Psalter by the Holy Transfiguration Monastery (Psalter 2007). Reading schedules of the Psalter are readily available on the internet as well. For the importance of praying the Psalms see Dietrich Bonhoeffer's classic *"Psalms: The Prayer Book of the Bible."* (Bonhoeffer 1970,74) For the importance of lament Psalms see Patrick Miller and Walter Brueggemann. (Brueggemann, *Spirituality of the Psalms*, 2002).

## BIBLIOGRAPHY

Alter, Robert. *The Book of Psalms*. New York: W.W. Norton Company, 2007.

Bartholomew, Graig and Michael Goheen. *The Drama of Scripture*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

Bartlett, Alan. *A Passionate Balance: The Anglican Tradition*. Maryknoll: Orbis Books, 2007.

Bonhoeffer, Dietrich. *Psalms: Prayer Book of the Bible*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1970,74.

Braulik, Georg P. "Psalter and Messiah: Towards a Christological Understanding of the Psalms in the Old Testament and Church Fathers." In *Psalms and Liturgy*, by Dirk J. Human (ed), 15-40. New York: T&T Clark, 2004.

Brown, William P. *Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

Brueggemann, Walter. "Response to James L. Mays, 'The Question of Context'." In *The Shape and Shaping of the Psalter*, by J. Clinton McCann, 36-41. Sheffield: JSOT Press, 1993.

—. *Spirituality of the Psalms*. Minneapolis: Augsburg, 2002.

—. *The Message of the Psalms*. Minneapolis: Augsburg, 1984.

VANDERENDE, Mattheus / *Jurnal teologic* Vol 11, Nr 2 (2012): 81-125.

—. *Theology of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

Bullock, Hassell. *Encountering the Book of Psalms*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001-9.

Buxton, Graham. *Dancing in the Dark: The Priveilege of Participating in the Ministry of Christ*. Waynesboro, GA: Paternoster, 2001.

Calvin, John. *Commentary on the Book of Psalms*. Edited by James Anderson. Vol. I. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1845.

Carson, D. A. *The God Who is There: Finding Your Place in God's Story*. Grand Rapids: Baker Book House, 2010.

Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Psalms*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

Eaton, John H. *Kingship and the Psalms*. Sheffield: JSOT, 1986.

Frei, Hans W. *The Eclipse of Biblical Narrative*. New Haven: Yale University Press, 1974.

Goettmann, Alphonse and Rachel. *The Spiritual Wisdom and Practices of Early Christianity*. Rolinsford, NH: Orthodox Research Institute, 2006.

Goheen, Michael. "Reading the Bible as One Story." July 16, 2005. [http://www.biblicaltheology.ca/blue\\_files/Read-](http://www.biblicaltheology.ca/blue_files/Read-)



VANDERENDE, Mattheus / *Jurnal teologic* Vol 11, Nr 2 (2012): 81-125.

ing%20the%20Bible%20as%20One%20Story.pdf (accessed July 22, 2011).

—. "The Urgency of Reading the Bible as One Story in the 21 st Century." November 6, 2006. [http://www.biblicaltheology.ca/blue\\_files/](http://www.biblicaltheology.ca/blue_files/) (accessed July 24, 2011).

Goldingay, John. *Psalms*. Edited by Tremper Longman III. Vol. 3. Grand Rapids: Baker Book House, 2008.

Goldsworthy, Graeme. *According to Plan: The Unfolding of Revelation in the Bible*. Leicester: IVP, 1991.

Greenslade, Philip. *A Passion for God's Story: Discovering Your Place in the Strategic Plan of God*. Carlisle: Paternoster, 2002.

Harlon, Allan M. "Aspects of Paul's Use of the Psalms." *Westminster Theological Journal* 32.1 (1969): 1-23.

Hauerwas, Stanley. *The Hauerwas Reader*. Durham: Duke University Press, 2001.

Howard, David M. "The Psalms and Current Study." In *Interpreting the Psalms: Issues and Approaches*, edited by David Firth and Philip Johnston, 23-40. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2005.

—. *The Structure of Psalms 93-100*. Vol. Biblical and Judaic Studies Vol 5. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997.

VANDERENDE, Mattheus / *Jurnal teologic* Vol 11, Nr 2 (2012): 81-125.

Jeremias, Jörg. "Worship and Theology in the Psalms." In *Psalms and Liturgy*, by Dirk J. Human (ed), 89-101. New York: T&T Clark, 2005.

Keel, Othmar. *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. Winona Lake: Eerdmans, 1997.

Koorevaar, Hendrik. "The Psalter as a structured theological story with the aid of subscripts and superscripts." In *The Composition of the Book of Psalms*, by Erich Zenger (ed), 579-592. Leuven, Belgium: Peeters, 2010.

Mascarenhas, Theodore. *The Missionary Function of Israel in Psalms 67, 93 and 117*. Lanham, MA: University Press of America, 2005.

Mays, James L. *The Lord Reigns: A Theological Handbook to the Psalms*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994.

McCann, J. Clinton. *The Shape and Shaping of the Psalter*. Vol. JSOT Sup 159. Sheffield: JSOT Press, 1993.

McGrath, Alister E. "The Challenge of Pluralism for the Contemporary Christian Church." *Journal of Evangelical Theology*, 1992: 361-373.

McGrath, Alister E. "The Christian Church' Response to Pluralism." *Journal of Evangelical Theology*, 1992: 487-501.

VANDERENDE, Mattheus / *Jurnal teologic* Vol 11, Nr 2 (2012): 81-125.

McIntosh, Mark A. *Christology from Within: Spirituality and the Incarnation in Hans Urs von Balthasar*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.

McLaren, Brian D. *The Story we Find Ourselves in*. San Francisco: Jossey-Bass, 2003.

Navone, John. *Seeking God in Story*. Collegeville, MN: The Order of St. Benedict, 1990.

Newbigin, Leslie. *The Gospel in a Pluralistic Society*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

Pate, Marvin C. and Scott J. Duvall eds. *The Story of Israel: A Biblical Theology*. Downers Grove: IVP, 2004.

*Psalter*. Boston: Holy Transfiguration Monastery, 2007.

Schaefer, Conrad. *Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative and Poetry*. Edited by David W. cvotter. Vol. Psalms. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2001.

Seitz, Christopher R., ed. *Nicene Christianity: The Future of a New Ecumenism*. Grand Rapids: Brazos Press, 2001.

Sheldrake, Philip. *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God*. London: Darton, Longman and Todd Ltd., 1998.

Smith, James K. A. *Desiring the Kingdom*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

VANDERENDE, Mattheus / *Jurnal teologic* Vol 11, Nr 2 (2012): 81-125.

Stevenson, W.Taylor. "Lex Orandi - Lex Credendi." In *The Study of Anglicanism*, edited by John Booty and Jonathan Knight Stephen Sykes, 187-201. Minneapolis: Fortress Press, 2004.

Tomlin, Graham. *The Prodigal Spirit*. London: Alpha International, 2011.

Tracy, Thomas F. *The God Who Acts: Philosophical and Theological Explorations*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994.

VanderEnde, Ted. "The Sermon as Remembrance." ETF Course Handbook for Homiletics, 2006.

Vanhoozer, Kevin J. *Theological Interpretation of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Waltke, Bruce K. and James M. Houston. *The Psalms as Christian Worship*. Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 2010.

Webber, Robert. *Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative*. Grand Rapids: Baker Books, 2008.

Whybray, Norman. *Reading the Psalms as a Book*. Vol. SJOS 222. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Wilson, G.H. *The Editing of the Hebrew Psalter*. Chico, CA: SBLDS 76, 1985.

Wilson, Gerald H. "Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of the Psalter." In *The Shape and Shap-*

VANDERENDE, Mattheus / *Jurnal teologic* Vol 11, Nr 2 (2012): 81-125.

*ing of the Psalter*, by J. Clinton McCann, 72-92. Sheffield: JSOT, 1993.

Wilson, Gerald H. "The Structure of the Psalter." In *Interpreting the Psalms: Issues and Approaches*, 229-246. Downers Grove, IL: IVP, 2005.

Woolfenden, Gregory W. *Daily Liturgical Prayer: Origins and Theology*. London: Ashgate, 2004.

Wright, Christopher. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Grand Rapids: Zondervan, 2006.

—. *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission*. Grand Rapids: Zondervan, 2010.

Wright, G. Ernest and Reginal H. Fuller. *The Book of the Acts of God*. New York: Anchor Books, 1960.

Wright, N.T. *After You Believe: Why Christian Character Matters*. New York, NY: Harper Collins, 2010.

Zenger, Erich. *The Composition of the Book of Psalms*. Edited by Erich Zenger. Leuven: Peeters, 2010.



# **Câteva lecții din spiritualismul Reformei radicale**

## **Some Lessons from the Spirituality of Radical Reformation**

Conf. Dr. Emil BARTOȘ

Baptist School of Theology, University of Bucharest

emilbartos@yahoo.com

### **Abstract**

The immediate purpose of this article is to delineate the historical and doctrinal background of Radical Reformation's spirituality, and to select some lessons for contemporary Evangelical communities. The indirect purpose of this article is to identify those spiritual aspects that are supposedly viewed as starting points for the Evangelical movement in Romania, and to show that these suppositions are wrong if they are not described specifically.

**Keywords:** Reformation, Anabaptist, spirituality, Evangelical

Obiectivul imediat al eseului de față este să traseze cadrul istorico-doctrinar al apariției anumitor excese din spiritualitatea Reformei radicale protestante<sup>1</sup> și să selecteze câteva lecții pentru

---

1. Reforma radicală se referă la mișcarea de continuare și finalizare a Reformei

comunitățile evanghelice contemporane. Datorită spațiului și obiectivului delimitate de un eseu, studiul nu vizează o analiză detaliată, ci mai degrabă o survolare meditativă. Obiectivul indirect constă în deslușirea acelor aspecte spiritualiste care se presupune că au determinat punctul de pornire al mișcării evanghelice românești. După cum vom vedea, aceste presupuneri sunt total greșite dacă nu vin cu specificații concrete. Împrumuturile spiritualității evanghelice românești din variata moștenire anabaptistă se limitează la un număr restrâns de comunități și practici. Comunitățile extremiste spiritualiste nu au avut ce oferi în timp, ele stingându-se firesc în istorie.

Rădăcinile influenței anabaptiste duc, într-adevăr, la o perioadă mai puțin cunoscută în istoria Bisericii, scena formării noului tip de spiritualitate fiind localizată undeva în centrul Europei, cu perioada de vârf între anii 1521 și 1525. Studiarea acestor rădăcini devine benefică pentru oricine vrea să înțeleagă forma de spiritualitate moștenită de tradițiile evanghelice românești, dar numai prin corecta ei localizare istorică și prin trierea teoriilor și practicilor asociate. Nu credem, de pildă, ca vreodată mișcarea evanghelică din România să se asocieze cu teoria anabapțiștilor spiritualiști despre „carnea cerească” a lui Isus în actul Cinei Domnului sau cu

---

magisteriale începută de Martin Luther. Gruparea comunităților protestante desprinse în secolul al XVI-lea din Reforma protestantă magisterială a primit inițial numele de anabapțiști, dar curând ea s-a multiplicat în grupări variate, greu de localizat și catalogat.



refuzul înrolării în armata țării. Cu toate acestea, vom recunoaște însă cu ușurință o seamă de elemente ascetice și mistice specifice reformatorilor radicali și comune evanghelismului românesc. Puțini au fost doritori să cunoască procesul formării și stabilizării lor, dar și distincțiile evidente. Studiul de față va încerca o astfel de tentativă.

Cu toate că, de la început, autoritatea finală în materie de credință și practică creștină la reformatorii radicali a fost autoritatea Bibliei, Sfânta Scriptură, nu toate elementele spiritualității lor au avut susținere biblică. De pildă, simplitatea îmbrăcăminții ca reflectare a simplității spiritului nu a fost atât o formă a spiritualității biblice desprinsă din exegeza epistolelor pauline, cât o reacție la stilul pompos, luxos chiar al vieții religioase, un stil afișat ostentativ de unii clerici catolici medievali ca semn al binecuvântării divine. Tot așa, dorința atingerii stării de perfecțiune spirituală prin „postul până la moarte”, practică arareori, e adevărat, dar menționată în comunitățile spiritualiste ultraseparatiste premergătoare Reformei radicale, nu are nicidecum un suport biblic. Dimpotrivă, analiza doctrinară și istorică suspectează îndreptățit un amestec de elemente mistice, aproape păgâne, axate de obicei pe ideea de împărtășire a firii dumnezeiești cu orice preț.

Faptul că astfel de învățături și manifestări excentrice au fost necunoscute majorității reformatorilor radicali desprinși din Reforma magisterială, ne obligă de la bun început să facem câteva

distincții binevenite. Începem cu deosebirea între spiritualiștii reformatori și reformatorii spirituali. Prima categorie a împins greșit principiile spiritualității reformatoare înspre extremă. Unii dintre ei și-au permis chiar, în entuziasmul lor adesea necontrolat, să ignore orice moștenire spirituală a Bisericii. Pentru ei, exegeza individuală a Scripturii prin iluminarea interioară a Duhului nu îi mai obliga să țină cont de comentariile Părinților Bisericii sau de scrierile autorităților teologice contemporane lor. E adevărat că nu tot ce au spus sau au făcut ei a fost condamnat, dar marile erori au umbrit multe din realizările lor bune. A doua categorie, cea a reformatorilor spirituali, a căutat mereu echilibrul, cu toate că sacrificiile pentru menținerea lui au fost adesea prea mari.<sup>2</sup> Chiar și spiritualitatea lor trăda fisuri majore la etajul aplicabilității teologice ce subvenționa această spiritualitate.

A doua distincție ne ajută mai mult. Din punct de vedere istoric, s-a încercat ca diversitatea mișcării reformatorilor radicali să fie grupată în câteva linii distincte, pentru a putea fi studiate mai eficient. Astfel, istoricul Roland Bainton i-a împărțit în anabapțiști, spiritualiști și socinieni,<sup>3</sup> iar un altul, George Williams, specialist în Reforma radicală, i-a împărțit în anabapțiști, spiritualiști și rațion-

---

2. Ne gândim aici la un Calvin, care și-a dat consimțământul pentru uciderea lui Servetus, sau la un Zwingli, care se bucura atunci când vechii lui colaboratori anabapțiști erau înecați ca simbol al botezului total.

3. Roland H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century* (Beacon Press, 1992).

aliștii evanghelici.<sup>4</sup> Anumite caracteristici ale spiritualității reformatoarelor radicali aparțin tuturor grupărilor, de aceea vom încerca în cele ce urmează să așezăm aceste însușiri sub o singură umbrelă încăpătoare.

În privința originii mișcărilor spiritualiste protestante avem alt tip de dezbateri. O linie de interpretare duce la misticii și asceții catolici (cf. Ritschl), alta la grupurile sectare eretice ale Evului Mediu (cf. Verduin), iar alta la Reforma principală, în special la gruparea zwingliană. În ultimul timp, s-a mai adăugat o interpretare, care duce la surse umaniste, în special la cele erasmienne, cu accent distinctiv pe *devotio moderna*.<sup>5</sup> Câte ceva din fiecare abordare ne poate ajuta aici. Știm, de exemplu, că spiritualismul catolic luase forme concrete încă de prin secolul al XII-lea, cu elemente care s-au păstrat în Reforma radicală: înclinație antimaterialistă, accente individualiste și dorința după experiențe interioare. Spiritualitatea euharistică, de pildă, rezolva chiar lipsa participantului la euharistie. Primele semne ale ideii că un credincios poate avea acces direct la Dumnezeu, nemediat de Biserică sau sacrameinte, au fost depistate la grupările mai erudite, doritoare de o spirituali-

---

4. George T. Williams, *The Radical Reformation*, Third edition (Kirksville, Missouri: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992). Vezi Introducerea la George T. Williams și Angel M. Mergal (ed.), *Spiritual and Anabaptist Writers* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1957, 2006).

5. Johan Huizinga, *Erasmus and the End of Reformation* (New York: Harper Torchbooks, 1957), 102.

tate mai adâncă. Mai târziu, din grupul acestora s-au desprins viitorii reformatori catolici și protestanți, precum Erasmus și Loyola, respectiv Luther, Zwingli, Calvin. Separat de acești reformatori a existat o altă categorie, cu care reformatorii principali nu se identificau nicidecum. Greutatea constă în a-i selecta și apoi a-i împărți cu atenție în subgrupuri. George Williams, de exemplu, îi împarte în spiritualiști revoluționari (Karlstadt, Muntzer, profeții de la Zwickau), spiritualiști raționali (Paracelsus, Weigel, Franck) și spiritualiști evanghelici (Scwenckfeld). Problema principală a acestor studii istorico-dogmatice nu este atât găsirea surselor de influență, cât găsirea răspunsului la întrebarea dacă mișcările radicale, în special cea anabaptistă, propovăduiau – folosind aici intenționat sintagma paulină – „o altă Evanghelie”.

Conceptul larg de „spiritualitate” adună sub el alte concepte mai specifice, de genul ascetism sau chiar misticism. Ascetismul (de la grecescul *askesis*, practică, disciplină) presupune o dimensiune negativă, cu accent pe ideea renunțării, și o dimensiune pozitivă, pe ideea progresului spiritual. Unii interpretează viața ascetică în termeni dinamici, un fel de etică marcată de eroism. Ascetica are, într-adevăr, o orientare etică, dar ascetica creștină genuină elimină bănuielile motivațiilor egocentrice. Disciplina trupului și spiritului vizează atingerea stării de sfințire care să asigure unirea cu Dumnezeu. Pe de altă parte, misticismul relevă

orientarea intelectualistă, preeminența intelectului în actul moral, cu obiectivul final de sfârșire în contemplarea divinității.

În general, ascetica și mistica creștină pretind că pornesc de la o bază biblică concretă. Etica Vechiului Legământ, chemarea profeților la sfințire, îndemnul la lepădare de sine dat de Isus ucenicilor autentici, abstenența și disciplina din scrierile pauline, învățătura despre desăvârșire a lui Isus și a apostolilor etc. – toate impulsionează la imitarea lui Cristos. Urmarea lui Cristos este totuna cu imitarea Lui. Punerea deoparte era un mandat pentru orice ucenic care simte chemarea lui Cristos. Ascetica creștină nu putea să nu scape de influența altor mișcări spiritualiste necreștine (stoicismul, gnosticismul, iudaismul etc.), dar, cu toată amprenta externă, ponderea cea mai mare o avea exemplul din interior, dat de însuși întemeietorului noii religii.

Primele grupări cu tentă spiritualistă se focalizau pe mortificarea simțurilor, pe detașarea de lume și pe ruperea legăturilor de familie care împiedicau procesul sfințitor. Apoi a venit vremea martirajului creștin. Martirajul a fost norma cea mai înaltă a spiritualității, iar imediat după el se plasa virginitatea, ceea ce arată cât de adânc a rămas impregnată în creștinism amprenta dualismului între carne și spirit. Martirajul fizic a fost concurat treptat de martirajul spiritual. Idealul creștin însemna a te lăsa omorât, mortificat față de principiile lumii fără Dumnezeu (Coloseni 3:5). Astfel, „atleții lui Cristos” intrau în competiție cu „martirii lui Cristos”.

Lupta nu se mai ducea cu dușmanii văzuți, ci cu cei nevăzuți, cu duhurile demonice. Monahismul a devenit standardul de spiritualitate mai bine de un mileniu. Circumstanțele protectoare ale vieții spirituale monahale au fost solitudinea și simplitatea. Istoria primelor veacuri creștine ne arată cum de la modelul anchorit, individualist, s-a trecut în timp la modelul cenobit, comunitar.

În perioada medievală, după anul 1000, au apărut noi forme de monahism, de la cavalerii templieri, la ordinele călugărești catolice. Scopul acestor noi mișcări a fost schimbarea gradului de pietate a Bisericii ca instituție prin recuperarea valorilor ascetice ale Bisericii primare și laicizarea monahismului. Un exemplu tipic este cel al Fraților Vieții Comune, mișcare inițiată de Gerhard Groote (m. 1384) și care plasa viața religioasă în cămin, nu doar în Biserică.<sup>6</sup> Anumite elemente monastice se păstrau, însă schimbarea câmpului ascetic de la mănăstire la casă a fost semnificativă. Genul acesta de mișcări reformatoare prefigurau Marea Reformă și prin faptul că sute de mănăstiri din nord-vestul Europei au resimțit învigorarea spirituală adusă de mișcarea „Fraților” de la Windesheim. Lucrarea clasică *Imitarea lui Cristos*, de Thomas de Kempis, a devenit cartea de căpătâi a acestor mișcări. Noua cale, *devotio moderna*, se exprima într-o formă mistică moderată, prin

---

6. Se spune că ei ar fi, într-un fel, strămoșii mișcării contemporane numită „House Church”.

rugăciuni, meditații, disciplina trupului și spiritului, acțiuni caritabile și învățătură.<sup>7</sup>

În toată această perioadă, ținta mișcărilor spirituale a fost aceeași, atingerea desăvârșirii, iar principiul fundamental în vederea săvârșirii acestui ideal a rămas separarea de lume, indiferent că era vorba de o separare fizică sau una spirituală. Desigur, ce făcea diferența au fost mijloacele, determinate de lideri, reguli sau împrejurări. Se crede că mișcările spirituale ale reformatorilor radicali continuau cel puțin idealul spiritual al mișcărilor monastice, și anume atingerea perfecțiunii spirituale printr-o viață ascetică cât mai riguroasă. Cu toate că metodologia diferea, obiectivul a rămas același.

În rândul reformatorilor principali sau magisteriali au existat o seamă de lideri care n-au acceptat toate ideile reformatorului Martin Luther. Thomas Muntzer, de pildă, îl acuza pe Luther de a fi prezentat o cale creștină prea permisivă, un Cristos prea „dulce” și o slobozenie prea carnală. Ca formă a adevăratei pietăți, spunea Muntzer, „trupul trebuie anihilat și martirizat prin post și haine sărăcăcioase. Trebuie să vorbești puțin, să arăți sobru și să nu îți

---

7. Un alt exemplu sunt „predicatorii pocăinței”, mulți dintre ei călugări catolici, care foloseau un stil nou, mai puțin formal, cu accent pe viața ascetică, strict legată de imitarea suferințelor lui Cristos. Se pot include în acest grup: Vincent Ferrer (1357-1419), Bernardino din Siena (1380-1444), Nicolaus de Cusa, Girolamo Savonarola din Florența, Geiler von Ketsersberg, Oliver Maillard.

razi barba.”<sup>8</sup> La fel, Hans Denck, umanist în prima fază a gândirii lui, a devenit anabaptist tocmai pentru că a observat lipsa elementului evlavios în sistemul teologic al lui Luther. Inima Evangheliei, susținea Denck, nu este iertarea păcatelor, ci viața nouă în Cristos.

Punctul de departajare a mișcării anabaptiste de Reforma magisterială se consideră disputa între Zwingli și grupul de entuziaști adunați în jurul lui. Mișcarea reformatoare din Zurich, conturată undeva în anul 1522, a strâns în jurul lui Zwingli un grup serios de gânditori dinamici și creativi. Scopul lor era continuarea spiritului reformator până la capăt și formarea unei Biserici în spiritul pietății. Grupul a lucrat bine împreună până în momentul în care Zwingli a încercat să pună programul religios sub autoritatea civilă a orașului. Inițiativa a fost văzută ca un compromis, de aceea Grebel, Manz, Castelberger și Stumpf, colegi de studii biblice până atunci, au decis să se separe. Separarea era motivată mai cu seamă de standardul de conduită al celor ce intră în Biserică. Zwingli considera că grupul separatist viza perfecționismul absolut, pe când Biserica nu-și poate nega niciodată în istorie caracterul inclusivist. Grebel insista pe disciplină și pe excomunicarea celor ce fac răul. Zwingli îi acuza pe separatiști că împart în mod ipocrit credincioșii din Biserică, că învață rebotezarea, că aderă la critica deschisă a liderilor religioși și sociali, și că resping egali-

---

8. Citat în K.R. Davis, *Anabaptism and Asceticism* (Scottdale: Herald Press, 1974), 66.



tatea dintre Vechiul și Noul Testament. O parte din aceste acuze erau justificate, mai ales cele legate de spiritul anti-clerical și anti-ceremonial. Ceea ce se profila destul de clar acum era faptul că noul grup de reformatori, considerați deja radicali, apropia foarte mult soteriologia și etica. Schimbarea interioară trebuia regăsită și în schimbarea exterioară. Înclinația către un ascetism exact, concretizat în fapte doveditoare ale credinței, era evidentă. Calea era îngustă și puțini erau dispuși să meargă pe ea. Lua ființă o nouă grupare protestantă, deopotrivă radicală și contestată: „Frații elvețieni”.

Ne oprim pentru o clipă pentru a face observația că nici un istoric nu pretinde că știe sigur care au fost rădăcinile istorice ale spiritualismului reformat. Unii cred că Europa de atunci nu avea cum să creeze mișcări experiențialiste de acest tip câtă vreme accentul era pus pe valorile rațiunii umane. De aceea, încă se încearcă găsirea unor semne ale prezenței religiilor răsăritene. Alții cred, dimpotrivă, că spiritualismul a cuprins lumea europeană din prea multa raționalitate și prea puțină spiritualitate a reformatorilor, un dezechilibru sesizat mai ales după trecerea unor evenimente istorice și religioase decisive. Mântuirea era prezentată prea rigid pentru omul de rând. A fi unul dintre mântuiți oferea mai mult decât iertarea păcatelor sau justificarea înaintea tronului dreptății divine. Mântuirea însemna credință și pocăință, mărturisirea păcatelor, dar și noi oportunități spirituale.

Cert este că istoricul separaționismului în Biserică nu a început odată cu Reforma radicală. Vom lua câteva exemple pentru a ilustra existența separării în Biserică.

Nașterea sectarianismului în Biserica Primară se poate trasa devreme, iar una din surse a fost personalitatea puternică a apostolilor și mai ales a lui Isus Cristos. Pavel se plânge că în Corint unul era al lui Apolo, altul al lui Chifa, altul al lui Pavel, altul al lui Cristos. Se prea poate ca disputa să fi fost una privind autoritatea: ori erai cu autoritatea eclesială, ori cu cea spirituală. Oare nu cumva aceste afecțiuni arătau spre felul de spiritualitate răspândit deja în Biserică? Disputa viza, oricum, problema revelației divine. Cum se putea ea verifica? Cine decidea care era cea genuină? Pavel s-a luptat din greu să dovedească autenticitatea Evangheliei aduse de el prin descoperire dumnezeiască. Linia de demarcație între ce este de sus și ce este de jos trebuia trasată cât mai clar. De exemplu, creștinii sunt duhovnicești, nu carnali. Dar a fi duhovnicesc înseamnă nu doar a fi al Domnului cu duhul, ci și cu trupul. Păcatul în trup afecta nu doar trupul, ci mai ales spiritul. Contrastul dintre spirit și trup va fi reluat de multe ori în istoria spiritualității creștine. Alte învățături dezbătute de Pavel în epistola către corințeni arată diversitatea problemelor din primul veac al Bisericii. Unele s-au repetat cu exactitate în decursul istoriei, cele mai controversate fiind, ca și atunci, problema legalismului și a închinării publice.

Un alt exemplu este mișcarea montanistă, pornită cam la un secol după disputele din Corint, cu reluarea problemei darurilor duhovnicești, și a ajuns în prim-planul Bisericii datorită replicii abile date de Tertulian.<sup>9</sup> Suspectă de influențe păgâne, pe linia gnosticilor, mișcarea apare în jurul anului 175, când liderul unui de grup de entuziaști, pe nume Montanus, vorbește în limbi și proorocește. Mișcarea produce tulburare între episcopii Asiei Mici, se cere un conciliu, se condamnă experiențele membrilor ei, dar mișcarea continuă până pe la mijlocul secolului al III-lea. Pretențiile lui Montanus și ale uneia dintre proorocițe, Maximilla, sunt considerate absurde. Bazați pe ideea că nu știu ce zic când proorocesc, ei își aminteau doar afirmații scurte. Maximilla spunea că ea este „cuvântul, duhul și puterea”, iar Montanus că este „Tatăl, Cuvântul și Paracletele”. Evident, Paracletele nu era Duhul Sfânt, ci el, Montanus. Noul Ierusalim urma să fie stabilit în Pepuza, un cătun în regiunea Frigia. La fel ca Thomas Muntzer, mai târziu, ideea unui sediu al Noului Ierusalim a prins la poporul de rând, dar a sfârșit lamentabil. Montanismul nu dovedește lipsa unei Biserici închegate, așa cum sugerează unii istorici (Harnack), ci tocmai reversul. Biserica a reacționat prin liderii ei, ca Tertulian, care au deconspirat mișcarea și au anexat-o marilor secte eretice ale lumii.

---

9. Pentru o prezentare generală a montanismului, vezi Christine Trevett, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

Ce ne învață montanismul, ca și alte mișcări similare, este că rigorismul are laturi nevăzute atunci când vrea să se impună. Pentru a se justifica, el caută să interzică acolo unde Biserica tolerează. Isus confruntase fariseii tocmai aici, la legalismul impus celorlalți, dar în lucruri tolerate de legea lui Cristos întrucât erau neesențiale. Cine se găsește separat de Biserică caută să dovedească, de obicei în aspecte minore, că sfințenia lui este cea mai bună. De pildă, dacă montaniștii auzeau că o biserică îngăduise în cazuri extreme recăsătorirea unor văduve, pentru ei aceea biserică locală nu mai era adevărata Biserică.

Cu rezerve, donatismul<sup>10</sup> secolului IV a fost o mișcare catalogată drept spiritualistă, mereu impulsionată de un iz extremist, adică o nouă încercare de prezentare entuziastă a religiei creștine. Biserica avea deja o structură, se solidificase în perioada persecuțiilor. Însă tocmai Biserica prigonită, care produsese atâția martiri, s-a transformat în Biserică prigonitoare. În Nordul Africii, disciplina eclesială atinsese culmi neînțelese de restul Bisericii.<sup>11</sup> Problema izvora încă din vremea persecuțiilor față de creștini, când unii lideri spirituali au dezamăgit. Ce să se facă cu trădătorii creștini? Dio-

---

10. Criza donatistă a afectat Biserica din punct de vedere instituțional și ierarhic. Donatus (m. 355) a fost episcop în Nordul Africii și a instituit o rigurozitate eclesială aplicată mai ales cazurilor de hirotonisire și botez făcute cu superficialitate.

11. Novatiștii au dat tonul mai devreme la reformulări în Biserică, re-botezând pe cei ce se alipeau de gruparea lor purificatoare.

clețian dăduse un ordin prin care toate Bibliile să fie arse în public. Gestul nu arăta imediat ca o trădare. Însă Bibliile în acea vreme erau opere artistice, copii rare, fapt care le dădea și o notă de sacru. Iar dacă toți creștinii ar fi urmat gestul celor etichetați drept *traditores*, dispariția scrierilor sacre ar fi slăbit evident viața Bisericii. În anumite cazuri, cei vizați arătau alte cărți, fapt care putea fi luat mai degrabă o iscusință demnă de aplaudat decât o trădare. Conștiința creștinilor trebuia liniștită. După trecerea valurilor de persecuție, Biserica trebuia să decidă. În frunte cu episcopul Donatus, Biserica din regiunea Africii de Nord a luat poziție. În cazul episcopilor considerați *traditores* și care au împărtășit euharistia, era o chestiune de onoare să se afirme public că sacramentele trebuiau anulate. În cazul botezurilor, principiul se impunea a fi aplicat la fel, deci cei implicați să fie rebotezați, ca gest de onoare. Biserica adevărată este sfântă, necompromisă. Separarea donatiștilor de „sinagoga Satanei” (catolici) era iminentă.<sup>12</sup> O parte din donatiști au suferit martiraj, alții au fost ridicați la rang de sfinți. Și totuși, au fost învățați să nu aibă nimic în comun cu catolicii, să nu îi salute și nici măcar să stea la masă cu ei. Descoperim, din nou, o altă față a mișcărilor separatiste: fața agresivității și intoleranței de dragul adevărului în care crezi. Separatismul induce, inevitabil, spiritul protestatar și deschiderea unor noi fronturi de dispute

---

12. Cf. I. Pelikan, *Tradiția creștină* I (Iași: Polirom, 2004), 318-319.

dogmatice. Mai târziu, intoleranța va fi la ea acasă în timpul schismelor Reformei, la toate nivelurile.

Mișcările spiritualiste separatiste au continuat sub diferite forme de-a lungul întregului Ev Mediu. O etapă semnificativă a fost atinsă odată cu mișcarea valdenzilor și catarilor. Valdenzii, care își trag numele de la Peter Waldo, un reformator înainte de Reformă, au fost consemnați istoric încă din 1160, în sudul Franței, la Lyon. Catarii (de la *kataros*, pur) au apărut în Germania, în partea a doua a secolului al XII-lea, și apoi în Italia și Franța, unde au purtat și numele de albigeni. După mai multe încercări de reconvertire, în final, Biserica Catolică a decis trimiterea Inchiziției pentru stârpirea ereziei, ceea ce a avut loc spre sfârșitul secolului al XIV-lea. Caracteristic acestor mișcări erau anumite forme de dualism, disciplina strictă, negarea botezului copiilor mici, separarea Bisericii de Stat și simplitatea vieții creștine. Dualismul se referă la separarea radicală a spiritului de trup. Dumnezeu a creat lumea invizibilă, iar diavolul pe cea vizibilă. Legea mozaică este opera omului, doar Noul Testament este opera Duhului Sfânt. Astfel de idei circulau încă din secolul al XII-lea printre catarii din Flandra. Un dualism de acest gen a determinat o reformulare a doctrinelor cristologice. Dacă trupul e rău, nu se poate ca Dumnezeu să-Și fi asumat răul, de aceea trupul lui Isus Cristos a fost doar o apariție (docetism). Derivații ale acestei doctrine incomplete despre umanitatea lui Isus vor fi regăsite la unii anabaptiști și apoi quakeri. Se punctează cazuri în care, printre catari, se vorbește despre doi

Cristoși: unul care S-a născut om și a murit pe cruce, și unul care era mereu în cer. Ciudățenia unor catari mergea până la a nu mânca nimic care genera viața (carne, ouă), nu acceptau slujbe seculare și nu atingeau femeia. Dorința după perfecțiune i-a determinat pe catari să se împartă în „începători”, „avansați” și „perfecti”. „Perfectii” mai erau numiți și „Cristoși”. În comunitățile catare, se oficia *consolamentum*, un rit de confirmare a stării perfecte prin punerea mâinilor, care implica iertarea oricărui păcat săvârșit până în acel moment și singura posibilitate de pocăință. După actul în sine, nu se mai ierta nimic, individul fiind eliminat din comunitate. De obicei, *consolamentum* se aplica pe patul de moarte. Dacă se constata că nu erai suficient de bolnav, ritul ți se refuza. Alți catari posteau până mureau, o ceremonie religioasă numită *endura*. Chiar dacă euharistia se lua o singură dată pe an, de Paști, catarii respingeau sacramentul euharistic, deoarece era imposibil ca materia creată de o putere rea să fie vehicul al harului divin.<sup>13</sup>

Facem un popas din nou pentru a face observația că influența principală asupra acestor spiritualiști a venit din ideea creștină despre desăvârșire. Găsim la valdenzi și catari aceeași rigurozitate ca la montaniști și donatiști, dar cu prețul sacrificării doctrinei adevărate. Ultimii simpatizau o formă de dualism care nu a reușit

---

13. Pentru o prezentare complexă a mișcării catarilor, vezi partea a II-a, intitulată „The Beliefs of Italian Cathars”, din Carol Lansing, *Power and Purity. Cathar Heresy in Medieval Italy* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 79-134.

să țină echilibrul, sfârșind în noi forme de docetism și intoleranță comunitară.

De asemenea, ajutătoare este o altă observație de fond, anume că simplitatea a fost mereu un punct forte al acestor mișcări. Predica de pe Munte a lui Isus figura ca un statut de organizare și funcționare. Aceasta explică de ce valdenzii și catarii nu aveau bogății, evitau jurământul și atacau mereu deciziile autorităților. În multe privințe semănau cu franciscanii spiritualiști. Imitarea lui Cristos era totul. Atacul lui Isus la adresa liderilor religioși corupți din vremea Lui a inspirat pe mulți. Liderii spirituali nu erau ordinați. Aveau însă ritualurile lor care impuneau punerea deoparte a unor lucrători ce aveau ungerea divină. Confeșiunea era posibilă și la laici, dacă preoții nu erau vrednici. Valdenzii consacrau laici pe baza vocației laicului. Acestea erau parte a formelor de protest față de Biserica aflată în declin. Eclesiologia lor vedea Biserica instituționalizată ca Biserica vizibilă coruptă. Prezența neghinei era de neconceput pentru lideri, în același spirit cu al lui Wycliffe și Hus. Biserica era una și era „invizibilă”. Membrii ei erau cei scriși în Cartea Vieții, fără să conteze dacă erai dintr-un grup sau dintr-o biserică locală. Simplitatea se regăsea și în pretenția de a nu fi învățat. Doar se știe cum Pavel a definit clar comunitatea adevăraților creștini: „Printre voi nu sunt mulți de neam ales.” Misticismul secolului al XIV-lea își culegea roadele. Raționalismul era plasat mult sub cunoașterea experiențială, directă. Un om simplu care se ruga era mai bun instruc-



tor decât un doctor în teologie. Wycliffe afirma că diplomele universitare „au fost instituite din vanitate păgână, și că slujeau scopurilor diavolului la fel de bine cum slujeau lui Dumnezeu.”<sup>14</sup> Biblia era citită de fiecare membru al comunității, în special versiunile noi, ale lui Wycliffe sau Luther. Interpretarea textului biblic era la îndemâna fiecărui credincios.

Acesta a fost contextul apariției spiritualității reformatorilor radicali. S-a văzut că anabapțiștii nu au fost primii care au sondat noi idei. Ce îi face deosebiți stă în faptul că ideile lor s-au născut și dezvoltat în cadrul unei mișcări reformatoare deja demarate. Ei au adus un surplus de rigurozitate și disciplină la Reforma protestantă. Viața ascetică și mistică scotea din resursele Bisericii elemente noi, ciudate pentru cei mai mulți privitori, care însă au impulsat alte mișcări spiritualiste în secolele ce au urmat.

Din perspectivă istorică, cercetătorii catolici încearcă să lege mișcările reformatoare radicale de ereziile Evului Mediu, unii mergând până la potențialele rădăcini maniheice de pe timpul lui Augustin. Cu siguranță, ideile reformatoare radicale, de genul existenței unui popor sfânt sau a unei „rămășițe” sfinte în Biserica adevărată a lui Cristos au fost punctul comun al mișcărilor din centrul Europei, Franța, Italia sau Anglia. Istoria confirmă cu pre-

---

14. Citat în R. A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1950), 114.

cizie existența husiților, valdenzilor, catarilor sau ucenicilor lui Wycliffe ca mișcări premergătoare și pregătitoare mării Reforme europene. Unele grupări au rămas influente în primii ani ai Reformei germane. „Frățietatea Spiritului Liber”, de pildă, avea aceleași semne reformatoare ca anabapțiștii de mai târziu. Membrii grupării refuzau rugăciunile standard ale Bisericii Catolice, sacramentul euharistiei, mărturisirea păcatelor la preot și alte forme exterioare clasice de închinare. Timp de două sute de ani, Biserica Catolică s-a luptat cu ei, mai ales din pricina mesajului lor direct, radical, a simplității în purtare și a faptului că își cerșeau efectiv pâinea pe străzi, devenind model pentru mulți călugări. Nu erau mulți la număr, dar prin vitalitatea spiritului lor au reușit să capteze atenția misticilor germani, cum ar fi Meister Eckhart (1260-1327).

Anabapțiștii sunt cei care au negat eficacitatea botezului copiilor mici, de aceea au insistat pe mărturia botezului la o vârstă mai matură. Ideea a fost utilizată și de albigeni. Noua doctrină se baza pe înțelegerea diferită a conceptului de Biserică. Dacă Biserica, în esență, este spirituală, atunci cei care fac parte din ea trebuie să fie conștienți de actele spirituale sau practice pe care le săvârșesc. Cum orice credincios este un ales al Domnului, sau predestinat pentru cer, trebuie ca acesta să își dovedească apartenența la Biserica celor aleși printr-un act public de botez, însoțit evident de mărturisirea cu gura a candidatului. Actul botezului era unul din semnele alegerii lui. Era actul inițierii adevărate în Biserică.

Botezul copiilor mici nu se încadra în cerințele spirituale ale adevăratei Biserici. Copilul nu putea mărturisi credința, nu putea arăta semnele alegerii, deci nu se califica pentru actul inițiator.

Din același principiu fundamental al Bisericii spirituale, anabapțiștii au dedus că Biserica nu trebuie să aibă nimic de-a face cu statul. Principiile Bisericii invizibile, spirituale și neinstituționale nu se pot aplica Bisericii instituționale. Unii reformatori radicali au mers până acolo încât au refuzat orice subordonare autorităților statului. Multe persecuții au fost justificate în baza acestui refuz radical. De pildă, spuneau anabapțiștii, dacă Biserica este condusă de Regele Cristos, atunci suntem sub teocrație, nu sub monarhie. Cristos vorbește prin profetul Lui, nu prin magistrații puși de oameni. Pe linia albigenilor, franciscanilor schismatici și lolarzilor, o parte din reformatorii radicali, cum ar fi anabapțiștii și menoniții refuzau să depună jurământul, mai ales cu mâna pe Biblie.

Dacă până aici interpretările aveau justificare biblică, totală sau parțială, cu greu se pot găsi explicații biblice sau raționale unor manifestări specifice spiritualiștilor radicali. Concentrarea spiritualiștilor radicali era pe acele materiale scrise care au redat preferențial și dramatic experiențele spirituale. Aproape orice experiență nouă era pusă în seama intervenției extraordinare a Duhului Sfânt. Pentru aceasta era nevoie de oprirea oricăror surse deviaționiste. În cercuri mici, izolate, manifestările în momentele

de cercetare specială a Duhului combinau participarea duhului și trupului în moduri asociate adesea cu extazele păgâne. Dansul, visurile, vedeniile, vorbirea în alte limbi, proorociile primeau sensuri noi, de cele mai multe ori anti-biblice. Căderi la pământ, sufocări, dansuri nude, strigăte etc., reprezentau tot arsenalul celor ce doreau cu orice chip să depășească limitele obișnuitului.

Deviațiile practice aveau ca izvor deviațiile doctrinare. A fi desăvârșit, spuneau unii mistici, înseamnă a fi altfel decât omul ordinar, secular. Dacă manifestările decente erau regăsite la omul secular, înseamnă că erau manifestările firii căzute; trebuia ca omul perfect, unit cu divinitatea, să se manifeste indecent, ca reacție și ca evidență concretă a gradului superior de trăire spirituală. Perfecționismul lor intrase deja în capcana raționalismului. „Dacă voia lui Dumnezeu era păcătuirea”, raționa perfecționistul, „atunci a fi perfect însemna a nu dori să te abții de la păcat, ci a face întocmai voia lui Dumnezeu”. Așa cum remarcam însă, nu toți participanții aveau parte de astfel de manifestări spontane carismatice și nu toți gândeau viața de desăvârșire ca perfecționiști extremiști.

Ne întrebăm, cum de s-a ajuns până aici? Se pare că un motiv important a fost o deficiență cristologică. Relația cu Cristos era esențială oricărui mistic creștin. Însă de felul în care înțelege unirea naturilor divină și umană în Cristos se modifică practica spirituală. Aproape toți teologii reformatori radicali au pus puțin preț pe

trupul asumat de Fiul lui Dumnezeu prin nașterea din Fecioara Maria. Mai degrabă, întâlnim ideea trupului ceresc propriu lui Isus când trăia pe pământ. Neglijarea umanității lui Isus se compensa prin spiritualizarea trupului lui Isus și, implicit, a urmașilor lui Isus. Nu știm cum altfel se pot explica manifestările cel puțin neglijente ale unor adunări spiritualiste. Ca și astăzi, orice doctrină nouă este mai întâi încercată, poate din curiozitate, poate din snobism. Puțini știau atunci că repetau, într-o formă puțin ajustată, ereziile condamnate ferm de Biserică în marile concilii ecumenice. Este greu de acceptat cum teologi anabapțiști bine cotați spiritual și academic să repete greșeli doctrinare de tipul docetismului sau monifizismului.

Știm că reacția virulentă a lui Luther față de noii profeți din Zwickau sau revolta din Munster (1535) s-a justificat nu doar doctrinar, ci și politic. Nu în același spirit se poate justifica însă reacția dură a lui Zwingli față de anabapțiștii elvețieni. Cert este că mișcarea radicală nu plăcea liderilor Reformei, cu toate că un om ca Luther s-a inspirat masiv din mistica lui Tauler, așa cum au făcut-o anabapțiștii Greble sau Muntzer. Nu a fost oare Luther cel care vorbea despre experiența personală imediată a Duhului Sfânt? Atunci cum de îi vorbea atât de dur lui Muntzer despre nevoia verificării experienței prin Biserică? Se profila încă de pe atunci o separare între luterani și anabapțiști în ce privește autoritatea finală în interpretarea textului sacru. Anabapțiștii solicitau ca individul să interpreteze Biblia în baza luminii divine date lui de

Duhul Sfânt, pe când luteranii se întorceau la autoritățile exterioare, mai sigure, ale tradiției Bisericii. Scriptura se interpretează pe sine, susținea Luther. Scriptura este infailibilă în sine, doar trebuie clarificată. Orice practică era acceptată, dacă nu era în contradicție cu Scriptura. De altă parte, Zwingli afirma că se acceptă doar practicile incluse în Scriptură. Un anabaptist din acele vremuri, însă, credea că Scriptura devine infailibilă numai atunci când este interpretată de un profet inspirat. În acest sens, se putea spune că Luther a fost primul obstacol al reformei lui Luther. Poate de aceea anabapțiștii considerau Reforma lui Luther sau Zwingli o Reformă nefinalizată. Redescoperirea primatului Scripturii nu era totul. Cine o interpretează dacă Biserica este coruptă, dimpreună cu tradiția ei, iar Scriptura nu răspunde la toate întrebările? Cum să răspunzi la problema botezului copiilor mici, când e clar că Biblia nu îl susține, ci numai tradiția? Nu sună aceasta oare ca o neterminare a procesului reformator? Dacă Biblia a fost pusă în mâinile laicului, cine altcineva poate să călăuzească mai bine decât profetul inspirat de Duhul Sfânt? Iar profeți erau nenumărați, așa cum au fost și interpretările lor. Argumentul lui Luther de a apela în final la interpretările teologilor calificați nu a convins. Revelația, pretindeau anabapțiștii, era progresivă, nu statică. Călăuzirea trebuie să vină din interior, nu din exterior. Anabaptismul aluneca astfel în zona subiectivismului incontrolabil. Propunea tot o formă de misticism, doar că acesta avea o aură biblică foarte subțire.

Pentru ilustrare vom lua cazul lui Hans Denck (1500-1527).<sup>15</sup> Spiritualitatea lui pornea și se baza pe prima fericire din Predica de pe Munte a lui Isus. Ca rezultat al acestei atitudini de „sărăcie în duh” a adevăratului ucenic al lui Isus, Denck vorbește despre realitatea unei călăuziri interioare, despre „ceva divin din interior” care poate duce la cunoașterea ultimă. Cercetarea Scripturilor este un eveniment al iluminării spirituale. Dumnezeu se manifestă pe Sine prin proclamarea Scripturii. Oricine pretinde că a înțeles Scriptura trebuie să fie sigur că a avut parte de lucrarea Duhului în el însuși. Din nou, la fel ca alți spiritualiști, Cuvântul interior era prioritar celui exterior, obiectiv. Cuvântul dinafară nu se poate percepe fără Spiritul dinlăuntru. Acest Cuvânt „interior” este agentul activ, pe când omul este participant pasiv. Legătura pentru o astfel de ordine este luată din atitudinea impusă de Isus când cere lepădare, retragere. Lucrarea Cuvântului interior precede chiar și conștiința noastră. De fapt, cine Îl caută pe Dumnezeu demonstrează că Îl are deja în el pe Dumnezeu. Așa se explică cazurile ucenicilor lui Isus, ale lui Corneliu sau Pavel. Trebuie să fi fost o scânteie divină! - crede Denck, probabil sub influența lui Eckhart.<sup>16</sup> Scriptura în sine nu are legătură cu mân-

---

15. Vezi capitolul scris de Geoffrey Dipple, „The Spiritualist Anabaptist”, din John D. Roth & James M. Stayer, *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700* (Leiden: Brill, 2007), 257- 298.

16. Eckhart vorbea și el despre „ceva” în sufletul omului, pe care l-a definit ca deasupra sufletului, simplul, nimicul pur, mai degrabă necunoscut decât cunoscut, o putere, câteodată o lumină necreată, iar altădată scânteie divină.

tuirea, pentru că, deși informează mintea, nu poate transforma inima fără „scânteia iubirii” divine. Logica lui Denck duce la pluralismul religios: dacă mântuirea ar sta în Scriptură, atunci cei ce nu au citit niciodată Scriptura nu pot fi mântuiți. În concluzie, crede Denck, Cuvântul există în fiecare om pentru a-l îndumnezei. Nu este suficient ca Dumnezeu să fie în tine; trebuie și tu să fii în Dumnezeu. Ce loc are atunci unicitatea lui Isus Cristos? Cristos este mijlocul prin care cineva ajunge la Dumnezeu. Viața Lui trebuie urmată întocmai. Ca să-L ai pe Cristos trebuie să-L asculți; dar nu poți să-L asculți, dacă nu Îl urmezi cu viața Lui.<sup>17</sup>

Cristologia lui Denck poate fi catalogată drept cristologie „de sus”, în care întruparea devansează ispășirea. Semnificația existenței vieții umane stă în viața lui Cristos. Parcursul uman al lui Isus Cristos reflectă parcursul potențial al oricărei ființe umane. Ca și Irineu, Denck aplică ideea recapitulării umanității în persoana lui Cristos. Istoricitatea lui Cristos este secondată de elemente cosmice și personaliste. Întruparea lui Cristos este infuzată credințioșilor, în vederea transformării acestora prin lupta spirituală. Dumnezeu se poate cunoaște numai prin participarea în El.

---

Scânteia din suflet este reflectarea lui Dumnezeu și tinde mereu să se întoarcă la El. Cf. W. R. Inge, *Christian Mysticism* (London, 1899), 157-158.

17. Cf. C. Bauman, *The Spiritual Legacy of Hans Denck* (Leiden: Brill, 1991), capitolul 2.



Dacă ar trebui să primească un nume, această abordare s-ar putea numi „epistemologia ascultării”. Imitarea lui Cristos, calea normativă a Evului Mediu, este nu doar centrală vieții practice; modul în care se realizează ea diferă la reformatorii radicali, precum Denck, față de cei magisteriali. Legea lui Dumnezeu trebuie interiorizată, așa cum a cerut Isus Cristos în Predica de pe Munte. Or, concentrarea aproape exclusivă a reformatoarelor magisteriali pe dimensiunea declarativă, pe actul ispășitor și actualizarea lui prin credință în plan pozițional, trimitea dimensiunea morală a răscumpărării în plan secundar, statutar. Față de Luther, care vorbea de justificarea imputată, Denck preferă justificarea împărțită, actualizată în credincios. Ispășirea adoptă aici o dimensiune relațională, nu doar declarativă.

Astfel, spiritualitatea lui Denck devine periculoasă atunci când dă greutate prea mare capacității înnăscute a omului în detrimentul lucrării harului divin. Față de reformatorii principali, Denck nu vede depravarea morală în termeni radicali, pentru că în fiecare om există potențialul declanșării procesului răscumpărător.

Întorcându-ne la descifrarea influenței Reformei radicale asupra spiritualității evanghelice, consemnăm faptul că preocuparea teologilor anabapțiști nu s-a concentrat pe marile dispute doctrinare, cum ar fi cea declanșată în jurul doctrinei despre predestinație. Preocuparea radicalilor a fost experiența, religia interioară, disciplina, separarea de secular. Reforma ar fi trebuit să

ajungă aici, la detaliile vieții spirituale, la morală și etică, la simplitatea lui Cristos. De aceea, lupta lor se îndrepta spre perfecționarea relațiilor din adunare, cum să faci nunțile, cum să ții tinerii sub control, cum să vorbești și să mănânci, cum să ții post și să te rogi.<sup>18</sup> Anabaptistul se supunea autorităților nu de bună voie, ci pentru a putea protesta. El stătea de drept, temporar și obligat, sub autoritatea umană, dar inima lui stătea de fapt, etern și liber, sub autoritatea divină. Dacă stăteau sub autoritatea statului era pentru a putea implanta principiile Predicii de pe Munte, atât cât se poate. Luther și Zwingli au fost judecați pentru că au dat mâna cu statul. Calvin sau Knox erau mai respectați, pentru că au încercat să impună disciplina biblică în orașe precum Geneva și Edinburgh.

Când ne mutăm în tabăra spiritualiștilor radicali, vedem cum multe dintre excentricitățile lor se alimentau din ideea perfecționismului. Domeniile afectate de perfecționismul spiritualiștilor acoperă cam tot ce însemna viață creștină. Exemplele următoare justifică această observație. Astfel, se credea că dacă este posibil să nu păcătuiești, atunci trebuie să fie posibil și experiența nepăcătuirii. În unele adunări, atunci când se recita rugăciunea domnească, se trecea intenționat peste pasajul care spunea „și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri”, pentru că, nu-i așa, nu era cazul! Alți excentrici credeau că păcatul

---

18. De pildă, atunci când s-au exprimat în legătură cu războiul, preocuparea lor era nu dacă ucizi legal sau ilegal, ci dacă ucizi un alt creștin.

trupului nu afectează sufletul, iar actul sexual între soț și soție era catalogat drept păcat, dacă unul din parteneri era necreștin. Regăsirea unor trăiri spirituale interioare trebuia să fie în forma exterioară. Așa că unii anabapțiști au decis să poarte îmbrăcăminte de culoare închisă, pentru a semnifica deschis moartea față de lume. Închinarea trebuia să fie cât se poate de simplă și cât se poate de dizolvată în zilele săptămânii. Unele întâlniri se focalizau doar pe cântare, altele doar pe rugăciune, altele doar pe studiul Scripturii. În adunările huterite s-a inițiat ora de rugăciune zilnică, adică ora șase după-masa. Cina Domnului era centrală oricărei închinări și implica mărturisirea păcatelor, mai ales a celor înfăptuite contra fraților. Oricine din adunare putea să dea învățătură pentru zidirea Bisericii. Nu surprinde faptul că anabaptismul a fost interpretat adesea ca o simplă laicizare a spiritualității monahale. Huteriții trăiau în comunități închise, care imitau cenobitismul. Legământul triplu al monahismului (sărăcie, castitate și ascultare) era adoptat și adaptat comunității lor. Cu toate că nu practicaau jurământul monahal, ei se purtau aproape ca monahii.

Ce urmăreau, de fapt, acești spiritualiști reformatori? Dacă urmăreau o viață mai spirituală, adică o umblare în Duhul mai mult decât o umblare în firea pământească, cu ce se făceau vinovați? Nu era acesta idealul tuturor creștinilor? Tendința spiritualiștilor era să privească viața creștină ca o competiție pentru desăvârșire, o permanentă luptă pentru coroană, ca Moise, ce avea mereu „ochii ațintiți spre răsplătire” sau ca Pavel, ce alerga după

premiul chemării cerești. Părinții capadocienii vorbeau și ei despre epectază, adică despre o continuă înaintare în procesul îndumnezeitor. Dacă ar fi să apropiem cele două viziuni (cu toate că ele nu suferă comparație, cel puțin în ceea ce privește dimensiunea doctrinară a înțelegerii acestui proces spre desăvârșire), atât la capadocieni, cât și la spiritualiști se resimt elementele puternic ontologice sau mistice. Diferența însă e dată de contextul în care are loc procesul. Ca regulă, la misticii răsăriteni greci epectaza sau înaintarea spre unirea cu lumina dumnezeiască avea loc cu precădere în comuniunea sfinților, pe când la misticii apuseni radicali procesul desăvârșitor aparținea cu precădere individului. Observația este potrivită temei noastre. Întrucât comunitatea se bucura prea puțin de experiențele unice date individului, tenta separatistă a spiritualistului apărea ca inevitabilă, nu atât din pricina fobiei datorate criticii celorlalți, cât din pricina trăirii interioare produse de unicitatea experienței de care acesta a avut parte. Căci, se întrebau în ei înșiși, cine oare ar putea înțelege și accepta astfel de trăiri angelice? Atitudinea aceasta sigur produce elitismul, iar elitismul sigur va produce, la rândul-i, separatism. Fără să dea vreo șansă principiului de bază al comunității creștine - adică acela de dare de socoteală -, mulți spiritualiști au disprețuit trupul, pământul, instituțiile, umorul, ironia, rațiunea, arta, amuzamentul etc., întrucât, credeau ei, toate acestea nu au fost vrednice de impecabilitatea lor. Au intrat la pas în lumea rigorismului, dar curând acesta se întorcea împotriva lor. Cu adevărat, un anumit tip de rig-

orism ucide adevărata disciplină spirituală. Este doar o repetare a greșelii fariseice, unde rigoarea falsă ucidea evlavie autentică.

Separarea de comunitate, ca înclinație spirituală a rigoriștilor, a excelat prin supralicitarea doctrinei accesului liber la Dumnezeu prin varii discipline spirituale, dar și, implicit, prin renunțarea aproape totală la sărbătoarea comunității și comuniunii. Or, tocmai acest act apare diluat în întâlnirile spiritualiste. De obicei, la întâlnirile acestor spiritualiști, muzica sau arta în închinare au fost percepute ca bariere în exprimarea liberă și simplă a duhului închinării. Liniștea retragerii, se credea, e mai de preț decât cântarea buzelor. Într-un astfel de etos, imaginația e la ea acasă, iar dacă nu este bine controlată de Cuvânt se transformă într-o sursă perenă de păcătuire imaginară, invizibilă, dar reală. Problema teologică cu o astfel de abordare apare prin faptul că harul divin doar înlocuiește natura, însă nu o transformă. Disprețul pentru natura umană se manifesta atât de acerb, încât nu mai era loc pentru natură. Pretenția spiritualiștilor era aceea că, dacă există comunicare divină, atunci ea trebuie să aibă loc direct, fără mijlocitori, chiar în intelect. Intelectul nu poate fi considerat parte a naturii căzute, ci a celei răscumpărate, de aceea el, spiritualistul, este un om nou, cu intelect nou, cu identitate nouă, chiar cetățenie nouă. Aceasta i-a determinat pe unii dintre ei ca să nu mai servească patria în care s-au născut, declarându-se deja „cetățeni ai cerului.”<sup>19</sup>

---

19. Vezi cazul lui Thomas Muntzer și a urmașilor lui, care credeau că Împărăția

Ironic, cu toate că ei nu ascultau de instrucțiunile autorităților omenesti, așteptau ca toți ceilalți să asculte de instrucțiunile lor. Teocrația era acoperământul lor, dar nu așa cum trebuia aplicată poporului Israel, ci așa cum o concepea intelectul lor „luminat de Duhul Sfânt”.<sup>20</sup>

În concluzie, survolarea spiritualismului de tipul anabap-tiștilor spiritualiști radicali ne-a clarificat faptul că mișcarea evanghelică românească nu poate avea nicidecum puncte comune cu acesta. Dacă este să găsim puncte comune cu mișcarea Reformei radicale, atunci ele trebuie căutate la acei anabap-tiști care și-au păstrat echilibrul spiritual prin ancorarea vieții de credință în au-toritatea Sfintei Scripturi, în libertatea conștiinței, în ucenicie, în preoția tuturor credincioșilor și în spiritul misionar. Grupările spiritualiștilor s-au stins repede în istorie, au produs confuzie și erezie, de aceea orice asemănare cu ele este respinsă atât din punct de vedere istoric, cât și doctrinar.

---

lui Dumnezeu trebuia instaurată pe pământ. Războiul țărănesc pornit în Germania a avut ca bază învățătura despre cetățenia nouă a creștinilor.

20. Nu ne vom opri aici la cei ce au experimentat momente extatice anormale. Ar fi greu să te decizi și unde să-i încadrezi. Un neavizat ar vedea în unele din manifestările spiritualiste prezența incontestabilă a demonilor sau a isteriei. Un avizat s-ar mulțumi cu uimirea sau cu o nouă respingere a cazului pe baze raționale. Oricum, documentarea acestor cazuri ar aduce în plus alte semne de întrebare.

Mai remarcăm un fapt general valabil atunci când e vorba să învățăm ceva din istoria aceasta. Anume că, de obicei, formele de spiritualitate extremă urmează același tipar. Pretenția la o viață elitistă, perfecționistă induce spiritul separatist. Regula este aceea că reprezentanții autopretinselor elite spirituale aleg prea ușor separarea de cei care nu ating nivelul de experiență pe care ei l-au atins. Problema este că, nu o dată, în locul unei separări naturale au apărut semnele etichetării virulente a celorlalți, luptele interne devastatoare, dar și apariția haotică a sectelor și mișcărilor cu doctrină și etică la fel de ciudate după cum le-a fost și pretinsa „revelație”. Aproape orice mișcare nouă în acel context își motiva separarea pe baza imposibilității de a conviețui în aceeași comunitate cu cei compromiși. Acuza justificatoare era că toți ceilalți s-au îndepărtat de creștinismul primar autentic. Iar dacă unele grupări spiritualiste au rezistat de-a lungul anilor, motivul a stat într-o disciplină foarte strictă și o așteptare superioară. Uneori, ele sfârșeau în adoptarea structurilor eclesiale clasice. Cât privește reprezentanții acestor mișcări, ei au lăsat puține scrieri, de aceea și efectul lor a fost modest. Dacă totuși au avut vreun impact în vremea lor, acesta s-a datorat modelului rigorist promovat de ei înșiși. Timpul sau realismul Bisericii însă au sancționat drastic mișcărilor spiritualiste, învățăturile, modelele și liderii lor.

Lecția acestei secvențe din istoria Bisericii a fost învățată cu greu de unii creștini. Iar lecția cea mai dureroasă pentru mulți a fost că oricine nu se smerește la timp înaintea Duhului lui Dum-

BARTOȘ, Emil / *Jurnal teologic* Vol 11, Nr 2 (2012): 127-161.

nezeu, care nu se supune constant autorității Cuvântului sfânt și care nu se va lăsa judecat de comunitatea celor răscumpărați va aluneca de la adevăr și va suporta rigoarea Legii lui Dumnezeu.



## BIBLIOGRAFIE

C. Bauman, *The Spiritual Legacy of Hans Denck* (Leiden: Brill, 1991).

K.R. Davis, *Anabaptism and Asceticism* (Scottsdale: Herald Press, 1974).

Johan Huizinga, *Erasmus and the End of Reformation* (New York: Harper Torchbooks, 1957).

W. R. Inge, *Christian Mysticism* (London, 1899).

R. A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1950)

Carol Lansing, *Power and Purity. Cathar Heresy in Medieval Italy* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

Iaroslav Pelikan, *Tradiția creștină I* (Iași: Polirom, 2004).

Christine Trevett, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

George T. Williams, *The Radical Reformation*, Third edition (Kirkville, Missouri: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992).

George T. Williams și Angel M. Mergal (ed.), *Spiritual and Anabaptist Writers* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1957, 2006).



# **Contribuții baptiste la drepturile omului - expresie și a statutului acestora de „ceilalți” în istorie**

## **Baptist Contributions to Human Rights - Expression of Their Status as 'the Others' in History**

Lector Dr. Daniel GHERMAN

Baptist Theological Institute of Bucharest

dgherman2000@yahoo.com

### **Abstract**

The article presents two baptist principles which can be the foundation for two articles in the Universal Declaration of Human Rights. The baptist quality as „the other” is the source of such improvements in human rights.

**Keywords:** human rights, baptists, citizens

Respectul acordat cetățenilor unei țări de către autoritățile statale se arată prin respectarea drepturilor lor. Mai mult, statul care respectă drepturile cetățenilor lui poate pretinde respect și o relație cu celelalte națiuni care să aibă la bază aceleași valori pe care le promovează și garantează în interiorul granițelor sale. Din

1948, cele mai multe națiuni ale lumii, prin reprezentanții puterii lor, au semnat Declarația Universală a Drepturilor Omului în cadrul Organizației Națiunilor Unite. Acceptarea acestui document ca un act normativ al drepturilor omului reprezintă un pas înainte pentru omenire și are în spate o lungă istorie presărată cu multe lacrimi, sânge, frustrări și lupte. Declarația nu prezintă și contributorii la conceperea ei în forma la care a fost adoptată, nici acele evenimente care au evidențiat necesitatea formulării ei. De aceea, apare util un demers de descoperire a celor ce au proclamat și promovat cel mai devreme astfel de principii fundamentale pentru drepturile omului.

În cele ce urmează, se va prezenta contribuția baptiștilor la conștientizarea în rândul propriilor membri și prin difuzie în rândul tuturor conaționalilor, a două drepturi care au ajuns să fie înscrise în Declarația Universală a Drepturilor Omului. Unul este egalitatea în drepturi a tuturor cetățenilor iar al doilea este libertatea de conștiință exprimată prin libertate religioasă. Aceste principii ale drepturilor omului au fost susținute și prin contribuții ale credincioșilor baptiști ca urmare a statutului acestora din urmă de „ceilalți” pe care l-au primit în relație cu celelalte confesiuni creștine dominante.

Baptiștii și-au căpătat rolul de „ceilalți” la începutul dezvoltării lor, ca urmare a imaginii percepute despre aceștia de către grupurile religioase majoritare. Baptiștii prezentau diferențe în

doctrine și comportament etic față de confesiunile dominante. Acest rol de „ceilalți” și l-au păstrat permanent în istorie, dar, ca urmare a altor motivații decât cele inițiale. David Nelson Duke prezintă patru motive pentru care baptiștii au ajuns în lume să fie considerați „ceilalți”:<sup>1</sup> (1) Baptiștii au reprezentat o tradiție care a originat între alții din grupul „celorlalți”-nonconformiști, dizidenți sau separatiști. (2) Baptiștii reprezintă o tradiție care acordă valoare perspectivei de „celălalt”. Ei au învățat să privească la istorie nu din perspectiva grupurilor dominante ci din aceea a celor minoritare, de alungați, de suspecti, de maltratați, de oprimați, „de acei care suferă” - așa cum îi prezintă Dietrich Bonhoeffer.<sup>2</sup> (3) Baptiștii au avut o cale neclară, nesigură și inconsecventă de a-și atribui moștenirea de „ceilalți”. Astfel, numai diferențe teologice nu par a fi suficiente pentru ca baptiștii să se situeze în poziția de „ceilalți”. (4) Toți cei care sunt preocupați de moștenirea baptistă au nevoie de precizie și înțelegere corespunzătoare pentru a ști ce legătură există între această poziție de „ceilalți” a baptiștilor și etica lor.

Baptiștii pot fi încadrați în filonul „celorlalți” în funcție de motivațiile care îi animă când sunt: ceilalți comuni care in-

---

1. Presentare a lui David Nelson Duke în, „Baptist Traditions and the Ethics of Religious Outsiders,” *Perspectives in Religious Studies* 23(1996): 338-40.

2. Eberhard Bethge, editor, *Letters and Papers from Prison* trad. Reginald H. Fuller, Frank Clarke, and John Bowden (New York: Macmillan, 1971), 17.

tenționează să fie permanent și persistent în divergență cu sistemul dominant cultural; ceilalți circumstanțiali care au, de cele mai multe ori, un statut în interiorul grupului majoritar, dar care, în anumite circumstanțe, devin „ceilalți” (cazul pastorului american de culoare Martin Luther King Jr.); ceilalți dispoziționali sunt aceia care arată nonconformism ca personalități sau ca obiceiuri (eg. John Leland)<sup>3</sup> și ceilalți empatic-vocaționali sunt baptiști care stau în interiorul grupului majoritar, dar renunță la acest privilegiu pentru a se contextualiza ca o persoană dintre „ceilalți” (eg. misionara Lottie Moon<sup>4</sup> care s-a identificat cu femeile chineze)<sup>5</sup>. Așadar, ceea ce diferențiază învățătura și practica etică baptistă de ale celorlalte grupuri, dominante, este această permanentă poziție de „celălalt”.

Statutul acesta politic la care, vrând, nevrând, aderă comunitatea credincioșilor baptiști, este întărit teologic prin cerința pe care o face Mântuitorul tuturor credincioșilor care vor să fie identi-

---

3. Mai multe informații despre viața lui John Leland și modul lui nonconformist în cadrul baptist se poate găsi în cartea scrisă de John Leland și L. F. Green, *The Writings of the Late Elder John Leland*, New York: G. W. Wood, 1845.

4. Mai multe informații despre biografia acestei misionare baptiste pot fi găsite în cartea publicată de Regina D. Sullivan, *Lottie Moon: A Southern Baptist Missionary to China in History and Legend*, Baton Rouge: Louisiana University Press, 2011.

5. Această clasare o realizează David Nelson Duke în „Baptist Traditions and the Ethics of Religious Outsiders,” 345-50.

ficați ca ucenicii Lui, de a ieși din lumea aceasta și a fi *ecklesia* sau adunarea celor de afară. În felul acesta, se observă că imaginea bap̃tiștilor de "ceilalți" în domeniul religios nu se fundamentează pe un nonconformism religios ci pe învățătura Mântuitorului. Poziția aceasta de „celălalt”, de minoritar, de cel ce este afară din lumea aceasta nu se depreciază într-o serie de dizidență infintă care ajunge să distrugă orice comunitate, ci respectă anumite principii ultime care se regăsesc în învățătura Domnului Isus cu privire la comunitatea ucenicilor Săi, adică rămășița. Într-o astfel de comunitate ce respectă învățătura apostolică, se tinde să se ajungă în postura de „oameni din casa lui Dumnezeu”, adică cei dinăuntru, iar în ce privește lumea se rămâne permanent la statutul de „ceilalți”.

Statutul de „celălalt” se poate pierde prin individualism când se ajunge la un sincretism de moralități postmoderniste. Adela Cortina atrage atenția că individualismul american are la bază schimbarea paradigmei legământului încheiat de credincioși cu Dumnezeu cu cea a contractului<sup>6</sup>, deoarece, în cazul contractului, relațiile umane devin superficiale datorită unei rațiuni calculate ce stă la baza acestuia. Rezultatul este diluarea sensului public al responsabilității fiecăruia și diminuarea așteptării ca societatea să susțină binele comun. De aceea, este important să fie

---

6. Adela Cortina, *Covenant and Contracts: Politics, Ethics and Religion* (Leuven: Peeters, 2003), 7.

menținut statutul de prezență în comunitatea celor din afara lumii, în care Isus cere să fie orice ucenic al Său. Individualismul nu este încurajat în creștinism și, mai ales, în creștinismul baptist, ci rămânerea în acea comunitate care păstrează caracteristicile bisericii primare.

O învățătură specifică baptiștilor, care are o contribuție în lumea laică în ce privește conceptul egalității în drepturi (Articolul 1)<sup>7</sup>, este cea care consideră credincioșii ca fiind o împărăție de preoți. Acest concept exclude existența unor privilegii speciale pentru grupuri de indivizi minoritari și anume din cler. Astfel, se instituie o frăție fără privilegii între membrii societății. Această contribuție religioasă în domeniul egalității în drepturi a tuturor membrilor societății are o mai mare influență decât cea instituită prin revoluția franceză, pentru că vine din interiorul omului și nu este impusă din afară.

Poate cea mai importantă contribuție a bisericii baptiste la drepturile omului a fost învățătura despre libertate religioasă și apare în Declarația Universală a Drepturilor Omului integrată în articolul optsprezece.<sup>8</sup> Această învățătură, care se materializează

---

7. "Toate ființele umane se nasc libere și egale în demnitate și în drepturi. Ele sunt înzestrate cu rațiune și conștiință și trebuie să se comporte unele față de celelalte în spiritul fraternității;" în Rezoluția O.N.U. 217 A (III) din 10 decembrie 1948.

8. "Orice persoană are dreptul la libertatea gândirii, a conștiinței și a religiei; acest drept implică libertatea de a-și schimba religia sau convingerile precum și



prin separarea bisericii de stat, dă o lovitură puternică, până astăzi, tradiționalismului, în care conducerea guvernamentală ar avea influență și putere de decizie asupra bisericilor naționale. Prin susținerea de către bapțiști a acestui concept al libertății religioase, s-a ajuns la protestul baptist în ce privește conlucrarea statului cu bisericile naționale sau mult cunoscuta dogma a separării bisericii de stat. Pentru acest drept, câștigat în cele din urmă, bapțiștii au plătit cu viața.

Părintele acestui concept a fost Thomas Helwys, un baptist laic englez care s-a refugiat la început în Olanda, dar care, împreună cu doisprezece membri ai adunării sale baptiste, se întoarce în Anglia prin anul 1611. Acesta a ajuns în atenția opiniei engleze și a Regelui Iacob I, când a publicat, la Londra, o carte intitulată *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity*.<sup>9</sup> A fost arestat pentru aceasta și a murit după cinci ani de închisoare. Helvis a trimis o copie Regelui Iacob I cu o prezentare succintă, olografă a rezumatului acestei doctrine, scrisă pe prima pagină. Iată cuvintele acestui martir baptist pentru libertate religioasă:

---

libertatea de a-și manifesta religia sau convingerile sale, individual sau în colectiv, atât în public cât și privat, prin învățământ, practici, cult și îndeplinirea de rituri”; în Rezoluția O.N.U. 217 A (III) din 10 decembrie 1948.

9. Fisher Humphreys, „Baptist Theological Contributions: An Intentional Faith Community Achieved by Reserving Baptism for Believers and Religious Liberty Achieved by Separation of Church and State”, *Baptist History and Heritage* 45 (2010):28.

Ascultă, o Rege și nu disprețui sfatul săracilor și lasă ca plângerile lor să ajungă înaintea ta. Regele este un om muritor și nu Dumnezeu, prin urmare nu are autoritate asupra sufletelor nemuritoare a supușilor săi, ca să facă legi și porunci pentru ele și să stabilească domni și legi spirituale peste ele. Dacă regele ar avea autoritate să stabilească domni și legi spirituale, atunci ar fi un Dumnezeu nemuritor și nu un om muritor. O Rege, nu te lăsa sedus de consilieri înșelători ca să păcătuiești împotriva lui Dumnezeu căruia trebuie să te supui, nici împotriva sărmanilor tăi supuși care trebuie și ți se vor supune în toate lucrurile cu trupurile de carne, vieți și lucruri materiale, sau altfel viețile lor să fie luate de pe pământ. Dumnezeu să mântuie pe Rege.<sup>10</sup>

Din această inscripție și din prezentarea făcută în carte trebuie subliniate următoarele particularități legate de acest principiu al libertății religioase: (1) Din teologia lui Helwys a rezultat acest argument referitor la libertatea religioasă. El face, în susținerea acestei idei, referință la versetul din Romani 13:1 „căci nu este stăpânire care să nu vină de la Dumnezeu, iar stăpânirile care sunt, au fost rânduite de Dumnezeu” așa încât bapțiștii nu sunt împotriva conducerilor guvernamentale. (2) Helwys credea că Dumnezeu, care a dat liderilor politici autoritate asupra supușilor lor, a pus și limite acestei autorități. (3) Oamenii trăiesc în două lumi, una pământească, în care regele are autoritate și lumea spirituală, în care Dumnezeu singur are autoritate. În sprijinul acestei învățături, Helwys aduce afirmația Domnului Isus cu privire la a plăti

---

10. Inscripția, traducerea autorului, a fost preluată din articolul lui Fisher Humphreys, 28.

taxe: "Dați Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu." Helwys consideră că vorbele Mântuitorului au la bază această diferență între lumea spirituală și cea materială. (4) Helwys argumentează, în această carte, că Dumnezeu nu a autorizat regele să privegheze asupra vieții religioase a supușilor lui. (5) Când împăratul a stabilit religia pentru supușii lui, el a comis în mod efectiv păcatul idolatriei. (6) În mod sigur, Helwys este cel mai radical dintre cei de pe vremea lui atunci când afirmă că:

Religia oamenilor este între Dumnezeu și ei înșiși. Regele nu trebuie să interfere în aceasta, nici să judece între Dumnezeu și oameni. Să fie lăsați aceștia să fie eretici, turci, iudei, sau orice altceva, și de asemenea nu aparține puterii pământene dreptul să-i pedepsească.<sup>11</sup>

Prin ultima propoziție, opinia tradițională că regele creștin nu are numai autoritate dar și responsabilitatea să ceară subiecților lui să accepte și să practice religia creștină, în celebra frază latină *cuius regio, eius religio* care a fost susținută în același mod și de către prinții protestanți și catolici -, „în zona princiară, religia prinților” - este falsă. De asemenea, doctrina bisericii anglicane că regele ar fi fost subiectul judecății lui Dumnezeu dacă nu ar fi impus religia creștină peste supușii lui este demolată.<sup>12</sup> Conform gândirii lui Helwys, regele trebuie să răspundă înaintea scaunului

---

11. Richard, GROVES, editor, Thomas Helwys, *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity*. (Macon: Mercer University Press, 1998), 53.

12. Se poate urmări acest raționament și la Fisher Humphreys, 32.

de judecată al lui Dumnezeu numai pentru faptele sale. Helwys a propus, prin ultima propoziție, ca regele să lase iudeii, musulmanii, creștinii de toate felurile să fie liberi să decidă să se raporteze lui Dumnezeu în modurile pe care le consideră conștiința lor potrivite. Dumnezeu nu a autorizat pe domnitorii țărilor lumii acesteia să stăpânească peste viața spirituală a supușilor lor, pentru că aceasta este o problemă personală între om și Dumnezeu. Fisher Humphreys consideră că Helwys subliniază, în această carte manifest, caracterul personal al religiei, dar nu și unul privat.<sup>13</sup> Helwys atrage atenția că, atâta vreme cât regele va pune episcopi și va face legi în zona spirituală, îi va ispiti pe supuși să asculte atât de autoritatea legilor cât și de a episcopilor, mai degrabă din conveniență politică decât pentru a răspunde în mod sincer lui Dumnezeu. În felul acesta, Helwys arată că este interesat de libertatea religioasă pentru a obține o credință creștină veritabilă.

Astfel, sămânța libertății religioase are un efect benefic și anume, aduce acest respect pentru toți cetățenii unei țări, indiferent de convingerile lor religioase. Statele Unite a devenit campionul mondial în respectarea și diversificarea libertății religioase. Interesant este faptul că, în SUA, biserica nu mai este condusă de stat și aceasta nu a determinat dizolvarea statului. Mai

---

13. Fisher Humphreys, 32.

mult, biserica, arată Fisher Humphreys, nu a fost înghițită de secularism, ci arată vigoare și contribuie la întărirea democrației și a dezvoltării țării mai mult decât în alte țări unde nu se petrece lucrul aceasta.

## BIBLIOGRAFIE

\*\*\*\*\*, Rezoluția O.N.U. 217 A (III) din 10 decembrie 1948.

Bethge, Eberhard. editor, trad. Reginald H. Fuller, Frank Clarke, and John Bowden, *Letters and Papers from Prison*. New York: Macmillan, 1971.

Cortina, Adela. *Covenant and Contracts: Politics, Ethics and Religion* Leuven: Peeters, 2003.

GROVES, Richard. Editor, Thomas Helwys, *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity*. Macon: Mercer University Press, 1998.

Duke, David Nelson. "Baptist Traditions and the Ethics of Religious Outsiders," *Perspectives in Religious Studies* 23(1996): 338-40.

Humphreys, Fisher. „Baptist Theological Contributions: An Intentional Faith Community Achieved by Reserving Baptism for Believers and Religious Liberty Achieved by Separation of Church and State”, *Baptist History and Heritage* 45 (2010): 21-36.

Leland, John și L. F. Green, *The Writings of the Late Elder John Leland*, New York: G. W. Wood, 1845.

GHERMAN, Daniel / *Jurnal teologic* Vol 11, Nr 2 (2012): 163-175.

Sullivan, Regina D. *Lottie Moon: A Southern Baptist Missionary to China in History and Legend*, Baton Rouge: Louisiana University Press, 2011.





# **Condiționări vetero-testamentare în interpretarea unor teme literar-teologice din Evangelhia lui Ioan (I)**

## **Old Testament Influences in Interpretation of Some Theological-Literary Themes in The Gospel of John (I)**

Asist. drd. Teodor-Ioan COLDA  
Baptist Theological Institute of Bucharest  
teocolda@yahoo.com

### **Abstract**

In this study the author will analyze two important Old Testament themes on which the author of the Fourth Gospel is building the meaning of his gospel narratives: 1) the theme of the suffering son and 2) the theme of the leaving prophet and the disciple remaining prophet. The study is analytical, based on specific Hebrew narrative parallelism, in which the sequences of a narrative provide a pattern for future biblical narratives. Based on the text, at the end the author will propose a literary paradigm for each theme. Finding internal narrative paradigms used in the Fourth Gospel is a valuable and fruitful exercise in terms of hermeneutic. The interpretation of the Fourth Gospel's narratives is enriched by a correct understanding of the use of Old Testament

literary and theological themes and also of the Old Testament narrative patterns.

**Keywords:** Fourth Gospel, narrative, narrative patterns, Old Testament, themes

Nu este un lucru neobișnuit faptul că apostolii au folosit cu insistență Vechiul Testament în scrierile lor. Angrenarea în Scriptură contribuie categoric la înfăptuirea scopului apologetic al apostolilor. Evanghelia lui Ioan nu face excepție de la acest fapt, literatura și teologia ei fiind înrădăcinate suficient de convingător în modele sau tipare vetero-testamentare, astfel încât credibilitatea aspectului profetic să fie suficient de bine susținută. Temele literar-teologice ale evangheliei demonstrează că realitatea lui Isus ca Fiul al lui Dumnezeu și realitatea imaginii profetice a Bisericii se bazează pe Scripturile Vechiului Testament, existând posibilitatea chiar de a identifica unele asemănări literare de structuri narative sau, mai pretențios spus, de paradigme narative interne. În acest studiu vor fi analizate două teme importante din Vechiul Testament, pe care autorul celei de-A Patra Evanghelii<sup>1</sup> își clădește semnificația narațiunilor din evanghelia pe care o scrie: 1) tema fiului care suferă și 2) tema profetului care pleacă și a profetului ucenic care rămâne. Studiul este unul analitic, plecând de la aspectul

---

1. Titlurile A Patra Evanghelie și Evanghelia lui / după Ioan vor fi folosite interschimbabil în acest studiu.

paralelismului narativ specific narațiunilor ebraice, în care secvențele narrative ale unui episod capătă o importanță majoră, până acolo încât să ofere un model narativ pentru narațiuni ulterioare. Având în vedere caracterul iudaic al Evangheliei lui Ioan se poate spera la un rezultat fructuos al acestui studiu. La final se va propune câte o paradigmă literară pentru fiecare temă. Înainte de a începe discuția trebuie amintit că astfel de studii, mai frecvente în domeniul studiilor Vechiului Testament, sunt mai rare în domeniul Noului Testament, de aceea poate fi indicată lucrarea lui Thomas L. Brodie, *The Quest for the Origin of John's Gospel – A Source-Oriented Approach* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993).

### **Tema fiului care suferă**

Vom începe analiza acestei teme pornind de la importanța jertfei de substituție, care este un concept teologic major în literatura biblică. Ea își găsește originea în Genesa la capitolul al treilea. În versetul 21 este sugerată ideea unei jertfe. Dumnezeu însuși aduce o jertfă pentru a rezolva problema păcatului primilor oameni. Pentru ca ei să rămână în viață era nevoie de un sacrificiu. Domnul stabilește regula aducerii jertfei pentru vină. Datorită păcatului, omul ar fi trebuit să moară pentru propria-i vină. Totuși Dumnezeu oferă posibilitatea găsirii unui substituent, care să nu

aibă conștiința pervertită de păcat; astfel au apărut sacrificiile animale.

Această temă reapare în Genesa 37:31-32. Frații lui Iosif aveau de gând ca să-l omoare, dar l-au vândut unor negustori ismaeliți. El trebuia să moară, iar Iacov trebuia să știe că fiul său favorit este mort. Pentru ca frații lui Iosif să aducă tatălui lor dovada morții fratelui mai mic au sacrificat un țap, în sângele căruia i-au muiat hainele. Pentru Iacov, Iosif era mort, dovada morții fiind dată de sângele țapului folosit ca substituent, deși Iosif era încă în viață în Egipt.

În Genesa 22 este reamintit acest principiu. Avraam înțelege că este nevoie de un substituent pentru Isaac cerut de Dumnezeu ca ardere de tot. Legat de acest aspect, a apărut o interpretare care duce la extremă imaginea jertfei de substituție, propunând înțelegerea că Avraam ar fi trebuit să-l aducă pe Isaac ca jertfă pentru sine. În acest sens Esther Starobinski-Şafran remarcă:

Diferite notații care figurează în Bereșit Rabba vizează să facă o paralelă între Gen 12, 1 (literal): „Ieși pentru tine din pământul tău, din locul în care te-ai născut și din casa tatălui tău” și Gen 22,2: „Ia-l, te rog, pe fiul tău, singurul tău fiu, pe care-l iubești, Isaac, și du-te pentru tine în pământul Moria și du-l acolo ardere de tot pe un munte pe care ți-l voi arăta”. [...] Zece etape – adică zece încercări – conduc la muntele acesta. Două dintre ele (printre care ultima este supremă) cuprind o călătorie și ambele sunt semnalate prin formula leh

leha, du-te pentru tine.<sup>2</sup>

Împotriva unei astfel de interpretări, Clowney specifică: „Isaac, fiul promisiunii, nu era suficient. Și Isaac era un păcătos. Substituirea unui păcătos cu un altul nu putea fi acceptată de Dumnezeu.”<sup>3</sup> O astfel de înțelegere este confirmată în deznodământ. Avraam a văzut un berbec pe care Dumnezeu l-a pus la dispoziție în mod miraculos pentru finalizarea sacrificiului. Deși Dumnezeu ceruse o jertfă, tot El Se îngrijise ca Avraam să aducă jertfa corectă. Aceasta înseamnă că substituentul escatologic, la care face aluzie **בְּהָרְ יְהוָה יִרְאֶה**, trebuie să fie diferit calitativ de Isaac și de Avraam. Este necesar ca substituentul să nu împărtășească natura umană păcătoasă, dar să o împărtășească pe cea fizică, pentru că doar în cazul unui trup poate fi vorba de sânge. În același timp este necesară o jertfă superioară trupului uman, capabilă să apropie umanitatea de divinitate, deci o jertfă perfectă. Formularea **בְּהָרְ יְהוָה יִרְאֶה** sugerează în mod excepțional implicarea directă a lui Dumnezeu în aducerea jertfei. Cu alte cuvinte, mântuirea este adusă de o ființă cu o natură divină, dar și umană. Prin prezența la altarul jertfei, Îngerul Domnului anunța implicarea divină în mântuirea oamenilor. Totuși, la acel moment implicarea nu a fost și una fizică. Formula **בְּהָרְ יְהוָה יִרְאֶה** anunță și surprinde tocmai impli-

---

2. Esther Starobinski-Safran, „Reflecții la tema călătoriei în exegeza rabinică a legării lui Isaac” în Mireille HADAS-LEBEL, Esther STAROBINSKI-ŞAFRAN, *Incursiuni în iudaismul antic – exegeze, filozofie, istorie* București: Hasefer, 2005), 63.

3. Edmund P. CLOWNEY, *Dezvăluirea tainei* (Oradea: Făclia, 1998), 59.

carea fizică a lui Dumnezeu în mântuire. Această implicare este surprinsă în cea de-A Patra Evanghelie în 1:14. Potrivit cuvintelor Mântuitorului din aceeași evanghelie la 8:56, „Tatăl vostru Avraam a săltat de bucurie că are să vadă ziua Mea: a văzut-o și s’a bucurat”, pe Moria Avraam avusese parte de o revelație care a dat semnificație experienței sale și a fiului său pe munte în contextul aducerii unei jertfe.

Există mai multe interpretări ale acestor cuvinte ale Domnului Isus. În general toate se bazează pe literatura apocaliptică sau sapiențială inter-testamentară și pe interpretările rabinice ale acestui tip de literatură. C. L. Blomberg adoptă varianta unor interpretări rabinice dezvoltate în jurul promisiunilor făcute lui Avraam în Genesa 12, 15 și 18, care pot fi întâlnite în 2 Ezdra 3:14, 2 Baruch 4.4 și Apocalipsa lui Avraam 31. Aceste texte sugerează că Avraam a dobândit cunoașterea unor secrete cerești și a viitorului într-o măsură mai mare decât sugerează literatura biblică.<sup>4</sup> R. E. Brown acceptă varianta unei paralele între *T. Levi 18* și cea de-A Patra Evanghelie, evidențiind asocierea preamăririi escatologice a patrairhilor cu venirea lui Mesia și înfrângerea definitivă a Satanei, concluzia lui Brown fiind: „Astfel, bucuria lui Avraam e legată de viiunea zilei mântuirii.”<sup>5</sup> C. G. Kruse este ceva mai explicit

---

4. Craig L. BLOMBERG, *The Historical Reliability of John's Gospel* (Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 2001), 149.

5. Raymond E. BROWN, S.S., Joseph A. FITZMYER, S. J., Roland E. MURPHY, O. Carm., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură – Vol. IX – Literatura*

oferind două modalități de interpretare, bazate tot pe literatura inter-testamentară și pe gândirea rabinică. Prima are de-a face cu râsul lui Avraam la anunțarea nașterii lui Isaac (cf. Genesa 17:17), care reprezintă bucuria lui Avraam de a primi un fiu, dar și bucuria localizată în speranța zilei lui Mesia (cf. *Jubilee* 15.17, 16.19-20). A doua interpretare se bazează pe tratatul *Genesa Rabbah* 4.22, care prezintă o neînțelegere dintre Rabbi Johanan ben Zakkai și Rabbi Akiba asupra revelației pe care Dumnezeu i-a dat-o lui Avraam. Primul susține că Dumnezeu i-a descoperit lui Avraam lumea aceasta, iar al doilea că i-a descoperit și lumea aceasta și lumea viitoare. De aici au apărut alte dezbateri între rabini. Cert este că, în ciuda neînțelegerii asupra naturii revelației lui Avraam, rabinii au înțeles că Avraam a văzut ceva din viitor. Acel ceva are de-a face cu ziua lui Mesia. În sensul acesta iudeii care au auzit cuvintele Domnului Isus au făcut asocierea expresiei ,ziua Mea' cu ziua lui Mesia.<sup>6</sup> G. R. Beasley-Murray adoptă o interpretare similară.<sup>7</sup> A. J. Köstenberger subscrie poziției lui L. Morris, care susține că expresia ,ziua Mea' face aluzie la întruparea Fiului.<sup>8</sup> Spre deosebire de

---

ioaneică (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2007), 69.

6. Colin G. KRUSE, *John* (TNTC; Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 217.

7. George R. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC, vol. 36; Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987), 138-9.

8. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John* (BECNT; Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004), 272.

comentatorii amintiți mai sus și alții, F. F. Bruce adoptă o variantă care are de-a face cu o situație mult mai specifică și mult mai personală din viața lui Avraam. Conform cu Genesa 24:1 Bruce nu exclude posibilitatea ca Avraam să fi avut parte de o revelație deosebită prin care a putu să vadă evenimente ulterioare din viața poporului Israel, cum ar fi trecerea Mării Roșii sau primirea Torei sau și mai mult în istorie, venirea erei mesianice, așa cum au înțeles rabinii. Totuși el aduce în discuție Genesa 22:8 cu o trimitere directă spre sacrificiu și ispășire, plecând de la premisa că Genesa 22 are un rol deosebit de important în doctrina iudaică a ispășirii. Bruce atrage atenția și asupra vocabularului folosit de Isus și a recțiilor venite din rândul ascultătorilor la felul Lui de exprimare. Iudeii Îl ridiculizau pentru că a spus „ziua Mea” și nu „ziua lui Mesia” sau „era mesianică”.<sup>9</sup>

Interpretarea lui F. F. Bruce este preferabilă pentru realismul ei și pentru relația directă pe care o stabilește între un eveniment specific din viața lui Avraam cu un eveniment specific din viața lui Isus. „Ziua Mea” poate într-adevăr să fie o referire la întrupare, la viața și lucrarea Domnului Isus în ansamblu, la era mesianică. În același timp poate fi o referire mult mai specifică la moartea și învierea Mântuitorului, ceea ce ar crea o legătură și mai evidentă cu evenimentul jertfirii lui Isaac nu doar în sensul prim-

---

9. F.F. BRUCE, *The Gospel of John* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 205.



irii unei revelații cu privire la viitor, dar și în sensul integrării dinamice și dramatice a revelației în punctul culminant al narațiunii, urcarea lui Isaac pe altar, și în deznodământ, coborârea lui Isaac de pe altar.

Expresia τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, „ziua Mea” poate fi cel mai bine înțeleasă prin prisma altor formulări specifice Evangheliei lui Ioan, care conțin motivul literar-teologic al zilei. În 14:20 expresia ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, „în ziua aceea” introduce o realitate care este condiționată de înviere (cf. 14:18-19), chiar dacă în profețiile Vechiului Testament (cf. Isaia 2:11; 3:7, 18; 4:1-2) și în Matei 24:36 are conotații referitoare la sfârșitul veacului.<sup>10</sup> Cei mai mulți comentatori cred că Isus le vorbește ucenicilor figurativ despre revenirea Sa în Duhul sau prin Duhul, așa cum pare să sugereze contextul, 14:15-19. În mod similar καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ din 16:23 presupune întâlnirea lui Isus cu ucenicii Săi după înviere (cf. 16:22). Așadar τὴν ἡμέραν τὴν ἡμέρᾳ are de-a face cu întâlnirea ucenicilor cu Isus după înviere sau chiar cu o perioadă mai lungă de timp, tot după înviere, perioadă marcată de primirea Duhului. Cert este că alternanța expresiilor „nu Mă veți vedea” cu „Mă veți vedea” din capitolul 16 implică realitatea morții lui Isus pentru ca învierea să fie posibilă. În sensul acesta נִהְיֶה נִרְמָה נִרְמָה נִרְמָה din 8:56 trebuie înțeleasă prin prisma morții și învierii lui Isus, ceea ce sugerează și

---

10. Vezi Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 439.

mai mult o relație cu experiența lui Avraam consemnată în Genesa 22.

Concluzia la care s-a ajuns facilitează înțelegerea unui motiv literar care este subordonat temei jertfei de substituție, motivul fiului / Fiului care suferă. Domnul Isus în cea de-A Patra Evanghelie vorbește foarte mult despre relația dintre Fiul și Tatăl, adesea această relație aducând în prim plan un limbaj al suferinței și sacrificiului (cf. 6:53-57; 10:14-18; 18:11). Limbajul este unul familial specific Vechiului Testament. Dacă cititorul evangheliei ar fi solicitat să identifice o relație tată-fiu din narațiunile Vechiului Testament care să se apropie de imaginea relației Tată-Fiul din Evanghelia lui Ioan, cu siguranță că acel cititor se va opri în dreptul relației tată-fiu dintre Aveam și Isaac. Totuși, unii cercetători sunt de părere că nici una din referințele „Noului Testament la cele petrecute pe Moria nu conține vreun element care să pretindă o analogie cu jertfirea pe Golgota de către Dumnezeu-Tatăl a Fiului Său.”<sup>11</sup> Totuși locul unde s-au derulat evenimentele, Muntele Moria, este încărcat de semnificații multiple. „Moria reapare doar în 2 Cronici 3:1, unde este identificat ca locul unde Dumnezeu a oprit plaga ce amenința Ierusalimul și unde Solomon a zidit Tem-

---

11. Alfred KUEN, *Cum să interpretăm Biblia?* (București: Stephanus, 2002), 179-80.

plul. În termenii Noului Testament acest loc este în vecinătatea Calvarului.”<sup>12</sup>

Genesa 22 are parte adesea de o abordare tipologică<sup>13</sup>, Isaac fiind considerat un tip reprezentativ al Domnului Isus Hristos.<sup>14</sup> Gibson sugerează că această abordare tipologică este legitimă pentru interpretul creștin. Referindu-se la răspunsul lui Avraam, „Fiule, Dumnezeu Însuși va purta grija de mielul pentru arderea de tot”, el spune: „Cred că aici este de găsit cel mai profund înțeles al povestirii și este un înțeles creștin. De asemenea cred că prin faptul că îl găsim, nu citim ceea ce nu este acolo.”<sup>15</sup>

În Genesa 22:2 Domnul îi spune lui Avraam să I-l ofere pe Isaac ca jertfă. În limba ebraică, sensul ar putea ascunde un înțeles escatologic și totodată soteriologic. Termenul folosit este אֱלָא ('*ālā*),

---

12. Derek KIDNER, *Tyndale Old Testament Commentaries – Genesis* (Leicester, England; Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1967), 143.

13. Vezi explicația *tipului* și *antitipului* în Alfred KUEN, *Cum să interpretăm Biblia?*, 175.

14. Vezi corespondențele din scrierile Noului Testament la Genesa 22 în Gordon WENHAM, *Genesis 16-50*, vol. 2 (WBC; Dallas, Texas: Word Books, 1994), 117-8.

15. John C. L. GIBSON, *The Daily Study Bible – Genesis*, vol. 2 (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1982), 115. O înțelegere tipologică poate fi găsită și în interpretarea lui Gordon WENHAM, *Genesis 16-50*, 117-118. Alfred EDERSHEIM, *Bible History – Old Testament* vol. 1 (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1992), 104. Thorald GILBRANT (international editor), *The Complete Biblical Library, The Old Testament Study Bible – Genesis* (Springfield, Missouri: World Library Press INC., 1994), 185-191.

în contextul narațiunii fiind folosit la forma *וַהֲאֵלֶהוּ* (*vaha'ălēhu*), care înseamnă ,a fi dus sus', ,a oferi sus', literal, ,fă-l să urce'.<sup>16</sup> Verbul *עָלָה* poate să prezinte doar urcarea pe muntele Moria sau probabil ceva mai mult de atât. Înțelesul ar putea fi ,oferă-l acolo jertfă' sau ,înălță-l acolo (ca) jertfă' [*וַהֲאֵלֶהוּ שָׁם לְעֹלָה*, *vaha'ălēhu šām lə'olā*]. A se observa și completarea de la finalul versetului doi ,pe muntele pe care ți-l voi spune'. Această completare ar fi inutilă dacă *וַהֲאֵלֶהוּ שָׁם לְעֹלָה* s-ar referi tot la o urcare pe munte în țara Moria. Într-un sens, termenul sugerează o înălțare, o urcare pentru a oferi ceva lui Dumnezeu. Această uzanță capătă drept corespondent jertfirea Domnului Isus Hristos la Golgota. Acolo El a urcat dealul Golgo-tei, iar mai apoi a fost înălțat pe o cruce, oferindu-Se pe Sine ca jertfă de ispășire pentru păcatele omenirii. „Și după ce voi fi înălțat de pe pământ, voi atrage la Mine pe toți oamenii. – Vorbind astfel, arăta cu ce moarte avea să moară. (Ioan 12:32-33)”

Înainte de a discuta o altă temă literar-teologică vom sugera o paradigmă literară pentru tema fiului care suferă, care să creeze încă o punte între narațiunile din Genesa, care prezintă evenimente din viața lui Isaac, și Evanghelia lui Ioan, care prezintă evenimente din viața Domnului Isus. Paradigma următoare poate

---

16. Vezi Thorald GILBRANT (international editor), *The Complete Biblical Library*, 184.

fi urmărită în dreptul lui Abel, Isaac, Iosif și Isus. Paradigma de mai jos nu presupune neapărat o cronologie riguroasă:

- 1) competiție, invidie ori răutate din partea celorlalți frați;
- 2) *râsul, ridiculizarea sau ironizarea (suplimentar);*
- 3) relația specială tată-fiu;
- 4) pericolul și amenințarea morții;
- 5) revenirea simbolică sau reală la viață.

	<b>Abel</b>	<b>Isaac</b>	<b>Iosif</b>	<b>Isus</b>
<b>1</b>	Genesa 4:5b-7	Genesa 16:4-5	Genesa 37:4	Ioan 7:2-3
<b>2</b>		<i>Genesa 21:9-10</i>	<i>Genesa 37:19</i>	<i>Ioan 2:20, 8:57</i>
<b>3</b>		Genesa 22:2	Genesa 37:3	Ioan 3:35, 5:20, 8:54-55 etc.
<b>4</b>	Genesa 4:8	Genesa 22:2b, 9-10	Genesa 37:18, 20	Ioan 3:16, 7:1, 10:17-18 etc.
<b>5</b>	Genesa 4:25	Genesa 22:8, 11-14	Genesa 46:28-30	Ioan 20

Potrivit cu tabloul de mai sus pot fi făcute câteva observații:

i) unii pași pot să lipsească în dezvoltarea temei în anumite narațiuni (spre exemplu Abel);

ii) tema poate fi dezvoltată aproape integral în limitele unui singur eveniment narativ (spre exemplu Isaac și Iacov) sau pe parcursul unei istorii narative ample (spre exemplu Isus în Evanghelia lui Ioan);

iii) cu cât modelele narative se îndepărtează de narațiunea care a dezvoltat pentru prima dată tema (în cazul acesta Abel), cu atât aria narativă în care se dezvoltă tema este mai mare (spre exemplu în cazul lui Iosif tema se dezvoltă pe 10 capitole, iar în cazul lui Isus pe tot parcursul Evangheliei lui Ioan).

### **Tema profetului care pleacă și a profetului ucenic care rămâne**

În cea de-A Patra Evanghelie Isus este un profet recunoscut, deși nu se aseamănă într-întregul profetilor vetero-testamentari. Ioan Botezătorul a fost ultimul profet de tip vetero-testamentar, care se potrivește modelului oferit de profetul Ilie. Isus este mai degrabă un *neo-profet*. Este un profet și orator itinerant. Ioan era un profet retras, al pustiei (cf. 1:28, 3:22-24), cu incursiuni scurte, dar semnificative în cotidian, în timp ce Isus este un profet citadin (cf. 2:13, 23; 4:46; 5:1; 12:1, 12), care, s-ar putea spune, se apropie mai mult de Elisei.

Isus este un *neo-profet* și din pricina faptului că El îmbină în-vățătura cu practicarea vindecărilor, a minunilor, încât oamenii rămân uimiți. El nu are putere doar asupra trupului omenesc (cf. 4:47-54; 5:1-8; 9:1-7), ci și asupra diferitelor elemente din natură: umblă pe mare (cf. 6:16-21), transformă apa în vin (cf. 2:1-12), înmulțește pâinile (cf. 6:1-13). Acest ultim semn stabilește o legătură cu alte miracole precedente din istoria biblică, care au ca element central înmulțirea unor resurse precare în situații de criză majoră. În sensul acesta Domnul Isus face apel la minunile lui Ilie (1 Regi 17:13-16, înmulțirea făinii și a untdelemnului) sau ale lui Elisei (2 Regi 4:1-7, înmulțirea untdelemnului). Chiar și semnul învierii lui Lazăr (Ioan 11) face apel la aceleași figuri profetice, Ilie și Elisei fiind singurii profeți vetero-testamentari care au primit putere divină pentru a realiza astfel de minuni (1 Regi 17:17-24, Ilie înviază fiul văduvei din Sarepta; 2 Regi 4:27-37, Elisei înviază fiul femeii din Sunem).

Aceste aluzii mai mult sau mai puțin evidente la figuri profetice din Vechiul Testament aduc în atenția cercetătorului celei de-A Patra Evanghelii imaginea finalizării lucrării unui profet și predarea ei unui altul. Și Köstenberger remarcă faptul că succesiunea este importantă în Vechiul Testament, aspect reținut de autorul celei de-A Patra Evanghelii, dându-i exemplu pe Moise și Io-

sua, dar și pe Ilie și Elisei.<sup>17</sup> Este vorba de o împuternicire sau de o mandatare, de la cel care pleacă la cel care rămâne. O astfel de imagine poate fi întâlnită spre finalul Evangheliei, în 20:19-23. Isus, care mergea la Tatăl, îi mandatează pe ucenici să continue lucrarea Sa (cf. 20:21).

Și în acest caz poate fi identificată o paradigmă literară urmată de autorii biblici:

- 1) apariția unei situații problematice care determină plecarea profetului;
- 2) predarea ștafetei profetului ucenic;
- 3) prezența Duhului este întotdeauna accentuată (deși autorii fac uz de o terminologie variată).

Modelul acesta literar funcționează în felul următor:

Pofeții:	Situația problematică	Predarea ștafetei	Prezența Duhului
----------	-----------------------	-------------------	------------------

---

17. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 574.



<b>Moise și Iosua</b>	Intrarea în Canaan	Deuteronom 31:1-8	Deuteronom 34:9 רוּחַ חַיָּה πνεύματος συνέσεως <i>Duh de pricepere</i>
<b>Ilie și Elisei</b>	Ahab și idolatria țării	2 Regi 2:1-14	2 Regi 2:9 פִּי-שְׁנַיִם בְּרוּחַךְ διπλᾶ ἐν πνεύματί σου parte dublă din Duhul tău
<b>Botezătorul și Isus</b>	Întemnițarea lui Ioan și opoziția politică	Ioan 1:35-39; 3:26-36	Ioan 1:33 ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Cel ce botează cu Duhul Sfânt
<b>Isus și ucenicii</b>	Crucificarea lui Isus și opoziția iudeilor	Ioan 20:19-23	Ioan 20:22 λάβετε πνεῦμα ἅγιον. Luați Duh Sfânt!

La acest model literar mai poate fi adăugat un aspect.

Poate fi identificat și un element de legătură între profetul care iese de pe scena împlinirii misiunii profetice și profetul care

intră pe scena înfăptuirii lucrării lui Dumnezeu. Este vorba de un element comun, care sugerează în mod evident continuitatea.

<b>Moise și Iosua</b>	Deuteronom 34:9 <i>Legea (Tora)</i>	„Copiii lui Israel au ascultat de el (Iosua) și au făcut potrivit cu poruncile pe care le dăduse lui Moise Domnul.”
<b>Ilie și Elisei</b>	2 Regi 2:11-14 Mantaua și despărțirea apelor	„...a luat mantaua căreia îi dăduse Ilie drumul și a lovit apele cu ea...”
<b>Botezătorul și Isus</b>	Ioan 1:33, 3:22-23 <i>Botezul</i>	„După aceea Isus și ucenicii Lui a venit în ținutul Iudeii și stătea acolo cu ei și boteza.”
<b>Isus și ucenicii</b>	Ioan 5:14, 20:23 Autoritate în iertarea păcatelor	„Celor ce le veți ierta păcatele vor fi iertate, și celor ce le veți ține vor fi ținute.”

În ultimul caz imaginea continuității este însă mult mai complexă, conținând trei aspecte deosebit de importante care pot fi regăsite într-un eveniment singular, prima apariție a lui Isus după înviere (cf. 20:21-23).

1) *trimiterea*; „Cum M-a trimis pe Mine Tatăl, așa vă trimit și Eu pe voi.” (20:21)

2) *Duhul Sfânt*; „Luați Duh Sfânt!” (20:22). Desigur că există o dezbatere vis-a-vis de semnificația acestor cuvinte ale lui

Isus și efectul lor, dar ne limităm să amintim că forma articulată a lui to. pneu/ma to. a[ģion din pasaje precum 1:33, 7:39, 14:26 etc. indică spre o diferență calitativă clară cu din 20:2, aici nearticulat, pneu/ma a[ģion.

3) Iertarea păcatelor (20:23).

Inclusiv terminologia folosită de Ioan în 20:22 face trimitere la o relație profetică între Isus și ucenicii săi, similară cu relația dintre Ilie și Elisei. Această imagine paralelă are în centru prezența Duhului care asigură transferul responsabilității și autorității în vederea continuării lucrării care fusese începută. În 20:22 apare același termen folosit de LXX în 1 Regi 17:21, *emfusaw*, *emphusaō*, adică, ,a sufla'.<sup>18</sup> Prin aceasta nu se subliniază doar o acțiune similară de a readuce viața sau de a oferi viață într-un mod nou, neobișnuit unui om sau unor oameni, ci face trimitere în același timp la o autoritate deosebită de care se bucură profetul de la care vine ,suflarea', pentru că el însuși este animat de acea putere ieșită din comun a Duhului.

Predarea ștafetei aduce mereu în atenție orizontul unei perioade mai spectaculoase în viețile oamenilor lui Dumnezeu. Ieșirea de pe scena istoriei a unora din oamenii lui Dumnezeu pentru a

---

18. Vezi studiul lui Hamilton asupra semnificației lui *emphusaō*. James M. HAMILTON, JR., *God's Indwelling Presence: The Holy Spirit in the Old and New Testaments* (NAC Studies in Bible & Theology; Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2006), 170-2.

face loc altora reclamă evenimente de anvergură mai mare. Faptul că Duhul lui Dumnezeu este mereu implicat anticipează o astfel de situație. Într-un astfel de context sporește încurajarea în rândul poporului Domnului. Profetul care predă ștafeta este conștient de necesitatea plecării lui pentru ca viitorul profet ales de Dumnezeu să poată îndeplini lucrările Domnului cu același Duh. Dacă ștafeta se preda de la un singur om la un singur om, în cazul lui Isus și a ucenicilor ștafeta s-a predat de la Unul la toți, de la Domnul la Biserică. Pentru aceasta condiția era ca El să plece la Tatăl și să fie proslăvit (cf. 7:39; 16:7).

## Concluzii

Relația autorului celei de-A Patra Evanghelii cu Vechiul Testament, dar mai ales cu Pentateuchul, este o relație firească pentru un iudeu originar din Palestina. Prin modul în care recurge la narațiuni vetero-testamentare, la imagini sau teme arată că are o intenție apologetică. Măiestria lui literară și argumentativă este evidentă în modul în care reușește să urmărească paradigmele narrative propuse în narațiunile Vechiului Testament în propriile-i narațiuni. Identificarea paradigmatelor narrative interne folosite de Ioan este un exercițiu important și benefic din punct de vedere hermeneutic, interpretarea narațiunilor Evangheliei lui Ioan fiind îmbogățită de o înțelegere corectă a temelor literar-teologice și a paradigmatelor narrative de care face uz autorul. Totodată aceste mi-

COLDA, Teodor-Ioan / *Jurnal teologic* Vol 11, Nr 2 (2012): 177-199.

jloace literare pun într-o lumină mai puternică interpretarea autorului cu privire la evenimentele pe care le consemnează.

## BIBLIOGRAFIE

George R. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC, vol. 36; Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987).

Craig L. BLOMBERG, *The Historical Reliability of John's Gospel* (Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 2001).

Raymond E. BROWN, S.S., Joseph A. FITZMYER, S. J., Roland E. MURPHY, O. Carm., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură – Vol. IX – Literatura ioaneică* (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2007).

F.F. BRUCE, *The Gospel of John* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994).

Edmund P. CLOWNEY, *Dezvăluirea tainei* (Oradea: Făclia, 1998).

Alfred EDERSHEIM, *Bible History – Old Testament* vol. 1 (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1992).

John C. L. GIBSON, *The Daily Study Bible – Genesis*, vol. 2 (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1982).

Thoral GILBRANT (international editor), *The Complete Biblical Library, The Old Testament Study Bible – Genesis* (Springfield, Missouri: World Library Press INC., 1994).

COLDA, Teodor-Ioan / *Jurnal teologic* Vol 11, Nr 2 (2012): 177-199.

Mireille HADAS-LEBEL, Esther STAROBINSKI-ŞAFRAN, *Incursiuni în iudaismul antic – exegeze, filozofie, istorie* Bucureşti: Hasefer, 2005).

James M. HAMILTON, JR., *God's Indwelling Presence: The Holy Spirit in the Old and New Testaments* (NAC Studies in Bible & Theology; Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2006).

Derek KIDNER, *Tyndale Old Testament Commentaries – Genesis* (Leicester, England; Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1967).

Colin G. KRUSE, *John* (TNTC; Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003).

Andreas J. KÖSTENBERGER, *John* (BECNT; Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004).

Alfred KUEN, *Cum să interpretăm Biblia?* (Bucureşti: Stephanus, 2002).

Gordon WENHAM, *Genesis 16-50*, vol. 2 (WBC; Dallas, Texas: Word Books, 1994).





Teodor-Ioan, COLDA

**Daniel MARIȘ, *Creația biblică – reflecții teologice în contextual dialogului creștin*, București: Editura Didactică și Pedagogică R. A., 2009, 320 p, ISBN: 978-973-30-2455-2.**

După ce în capitolul introductiv Daniel Mariș explorează condițiile și posibilitățile intensificării dialogului dintre creștinii evanghelici și Biserica Ortodoxă în perioada post-comunistă, arată în același capitol relevanța doctrinei biblice a creației pentru realizarea acestui dialog ecumenic, afirmând cu tărie că actul creației divine, mărturisit în unanimitate de ambele grupări, oferă din partea lui Dumnezeu modelul unei maxime diversități și a unei depline și perfecte armonii. Autorul precizează că subiectul creației este important pentru dialogul interconfesional din perspective multiple: preocupări față de criza mediului, a motivației la unitate creștină și a unui nou mod de abordare a înțelegerii relațiilor ecumenice.

Capitolul al doilea aduce în atenția cititorului diferitele perspective asupra creației: creația ca ordine cosmică, creația ca eveniment primar și creația evidențiată prin textele biblice ale Vechiului și Noului Testament, care oferă principii teologice comune tuturor confesiunilor creștine. În felul acesta este justificată alegerea teologiei creației ca bază a dialogului interconfesional între evanghelici și Biserica Ortodoxă.

Pentru o și mai convingătoare susținere a demersului propus, în capitolul trei autorul face o radiografie a formulării teologiei creștine a creației. Pentru creștini dezvoltarea unei teologii a

creației a început odată cu perioada patristică. Meritul unora dintre patristici constă în succesul cu care au combătut influențele filosofiei grecești, reușind totodată să formuleze principii cruciale cu privire la teologia creației în conformitate cu Sfintele Scripturi. Nu este uitată nici contribuția Reformei Protestante la îmbogățirea înțelegerii și dezvoltării teologiei creației. După cum era de așteptat, Martin Luther a reușit să se distanțeze de conceptul neoplatonic al lui Augustin cu privire la creație, accentuând revenirea la o înțelegere mai biblică a ei. Tot aici autorul reușește să aducă împreună contribuțiile unor teologi ortodocși, catolici și protestanți în domeniul teologiei creației biblice.

Principiile de bază ale teologiei creației sunt apoi analizate în contextul teologiei de Răsărit și de Apus, în capitolul patru. Acest capitol scoate în evidență felul în care cei mai mulți teologi au constatat că dezastrul căderii omului în păcat afectase întreaga creație. În același timp, planul de mântuire al lui Dumnezeu are în vedere deopotrivă răscumpărarea ființei umane și a întregii creații. Aici este punctul în care apar diferențe de înțelegere, dar în ciuda punctelor de vedere diferite există încă suficient spațiu pentru dialog.

În capitolul cinci sunt aduse împreună printr-un studiu comparativ atât asemănările cât și deosebirile dintre conceptele ortodoxe și cele evanghelice cu privire la teologia creației: limbajul teologic, integritatea creației, crearea omului, căderea și dezinte-

grarea creației, legătura dintre creație, păcat și răscumpărare, precum și cel al creației văzută în perspectivă escatologică, arată că ambele orientări teologice, deși diferite din anumite puncte de vedere, sunt profund preocupate de problematica creației, iar aceasta constituie baza concretă pentru dialog.

În capitolul șase, și ultimul, autorul se orientează spre aspecte practice privitoare la administrarea și protejarea creației lui Dumnezeu. Este scos în evidență antropocentrismul, care a constituit orientarea majoră a interpretărilor Scripturii de-a lungul istoriei creștinismului. Faptul acesta a dus la adevărate crize în domeniul ecologiei, de aceea se impune o reorientare a teologiei în această privință. Un dialog creștin între diferitele confesiuni cu scopul ca în unitate bisericele să coopereze pentru protejarea creației spre binele tuturor, ar fi deosebit de fructuos și ar constitui un model pentru dialogul între celelalte grupuri din societatea civilă.

Se poate spune că volumul lui Daniel Mariș este bine venit în spațiul teologic românesc din motive multiple. Demersurile în vederea realizării unui dialog interconfesional în societatea românească rămân de cele mai multe ori la nivel de intenție, dar autorul arată că există puncte concrete și reale de interes comun de la care se poate porni. După aproape 50 de ani de comunism, la nivel european ori internațional contribuția teologiei românești vine mereu pe plan secundar; de aceea astfel de contribuții teolog-

## Book Reviews

ice stimulează gândirea teologilor români printr-o ridicare a ștachetei în ce privește interesul pentru domenii și subiecte care necesită mai multă finețe cărturărească. Preocuparea societății românești pentru probleme de mediu și ecologie este ascendent, dar încă nu suficient și, în consecință, trebuie stimulată prin intervenții și soluții pertinente venite din cât mai multe domenii de activitate, mai ales din mediul academic.

Se poate aprecia curajul autorului de a propune baze biblice pentru dialog interconfesional din poziția unui reprezentant al minorității creștine evanghelice din România, dar și modul cărturăresc și avizat în care face acest lucru. Autorul arată la fiecare pas o bună cunoaștere a domeniului în care s-a aventurat, evocând contribuțiile mai multor cercetători, apelând la cunoștințele de limbă ebraică biblică pe care le are, dar și la scrierile Părinților Bisericii, ceea ce este lăudabil pentru un evanghelic, dar și necesar, având în vedere natura subiectului său. Este evident că volumul se adresează mediului academic, deși nu este exclus să fie apreciat și de cititorul de rând sau măcar de credinciosul din străină.